COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Édouard Privat, *1922.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE
MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

IV

TRAITÉ DE L'HOMME

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.)

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1922

CUM PERMISSU SUPERIORUM

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

IMPRIMATUR :

NOV 6 - 1931
1045

J. RAYNAUD.
Vic. gén.

Toulouse, 4 octobre 1909.

AVANT-PROPOS

Le précédent volume du *Commentaire français littéral de la Somme théologique* comprenait le traité de la création en général, le traité du mal et le traité des anges. Le nouveau volume que nous offrons à nos lecteurs comprend ce que nous pouvons appeler le traité de l'œuvre des six jours et le traité de l'homme. Il va de la question 65 de la *Somme* à la question 89.

Peu de questions présentent aujourd'hui plus d'intérêt que ces vingt-cinq questions de la *Somme théologique*. — Si la notion de la création en général était importante, cette notion, appliquée à la production du monde matériel au milieu duquel nous vivons, sollicite d'une manière encore plus immédiate et plus pressante la légitime curiosité de nos esprits. Les travaux de la science n'ont fait qu'activer cette curiosité. Un instant même, la piété mal éclairée de certains fidèles a paru s'émouvoir de ces travaux de la science. Elle a craint pour l'arche sainte des Écritures. On commençait à se demander s'il ne fallait pas sacrifier en partie l'autorité du Livre divin et ne garder de son témoignage que le côté dogmatique ou moral, après avoir complètement abandonné son caractère historique et réel. Ici encore, le génie de saint Thomas, pour tous ceux qui voulaient marcher à sa lumière, traçait la voie droite et sûre. D'un côté, il maintenait abso-

lument inviolable, l'autorité historique du récit de la *Genèse*; et de l'autre, il donnait lui-même de ce récit une interprétation si prudente et si large, qu'il laissait la voie grande ouverte à tout ce que la raison saine ou la science vraie imposeraient dans la suite. Cette partie de son œuvre, qu'on aurait pu croire avoir entièrement vieilli, est une de celles qui offrent pour nous, en ce moment, les aperçus les plus précieux et les leçons les plus utiles. La méthode du saint Docteur, tout ensemble si traditionnelle et si sagement progressiste, vient d'être confirmée de la manière la plus éclatante par les décisions de la Commission biblique (30 juin 1909), sur l'historicité intégrale des trois premiers chapitres de la *Genèse* et sur la liberté d'interprétation laissée aux théologiens et aux exégètes.

Les questions qui traitent de la nature de l'âme et du composé humain, des puissances ou des facultés de l'âme et de ses actes intellectuels sont d'un intérêt d'autant plus grand, à l'heure actuelle, que ces questions semblent résumer toutes les préoccupations de la philosophie moderne et que cette philosophie, à côté d'observations de détail très exactes souvent, ne cesse d'accumuler les théories les plus étranges et les plus dangereuses. La lumière projetée par saint Thomas sur toutes ces questions, outre qu'elle les résout dans le sens de l'éternelle vérité, sert encore à éviter les écueils où tant d'esprits ont été se briser depuis Descartes. La psychologie et l'idéologie modernes ne retrouveront le chemin du vrai qu'en rentrant dans le sillage de la psychologie et de l'idéologie thomistes.

C'est ce que le souverain Pontife redisait, de nouveau, le 7 mars 1909, dans sa lettre au P. Velásquez, O. P., recteur, et aux doyens de l'Université de Saint-Thomas, à Ma-

nille (Philippines) : « Quoique Nous ne doutions nullement de votre constance, laissez-Nous vous exhorter à regarder comme solennel et sacré le devoir qui vous incombe de suivre toujours, en parfaite obéissance aux directions de ce Siège apostolique, saint Thomas, comme le maître dans l'étude de la philosophie et des sciences sacrées. Par là même, vous ne vous écarterez jamais, au sein des agitations doctrinales, de la voie de la vérité, ainsi qu'il arrive aujourd'hui à beaucoup de ceux qui se fient outre mesure à leur propre jugement et à l'autorité suspecte de certains hommes. » Le même souverain Pontife, dans sa lettre au P. Montagne, le nouveau directeur de la *Revue Thomiste*, demandait qu'« on propage de plus en plus la doctrine de Thomas d'Aquin dans sa pureté et dans son intégrité — *incorruptam atque integram* », et qu'« on amène ainsi peu à peu ceux qui sont étrangers à la philosophie chrétienne, à fréquenter cette source de sagesse si féconde en tout genre de science » (23 novembre 1908). Dans l'Encyclique *Communium rerum*, publiée le 21 avril 1909, à l'occasion du centenaire de saint Anselme, le Pape Pie X exhortait encore tous les évêques du monde entier à « tenir accessibles à la jeunesse des séminaires, les sources salutaires de la sagesse chrétienne, ouvertes d'abord par le docteur d'Aoste et enrichies de façon si merveilleuse par Thomas d'Aquin ». De même, dans sa lettre au R^me^ P. Cormier, Maître général de l'Ordre de Saint-Dominique, le Saint-Père, à la date du 8 novembre 1918, exprimait sa joie de voir menée à bonne fin l'œuvre du Collège international destiné à former les futurs professeurs de tout l'Ordre. « Nous ne doutons pas, disait le Pontife, que la sagesse de l'Angélique Docteur, enseignée là comme il convient et de là répandue au loin,

BQ
6781
.P3

ne porte partout les fruits les plus savoureux pour le bien des études philosophiques non moins que pour celui des sciences sacrées ».

Nos lecteurs savent déjà que notre unique ambition est de répondre de notre mieux, pour notre modeste part, à ces désirs et à ces ordres du souverain Pontife.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

LA PREMIÈRE PARTIE

QUESTION LXV.

DE L'ŒUVRE CRÉATRICE PAR RAPPORT A LA CRÉATURE CORPORELLE.

Au début de la question 50, ou plutôt dans le prologue qui introduisait cette question et les questions suivantes, saint Thomas nous annonçait qu'il allait traiter de la distinction des choses, non plus en général comme il l'avait fait dans la question 47, ni même par rapport à la distinction suprême du bien et du mal, pouvant affecter, de soi, tout être créé, objet des deux questions 48 et 49, mais de la distinction des divers êtres selon que les uns sont spirituels et les autres corporels. Et, à ce sujet, il subdivisait en trois cette partie de son étude. Il devait traiter, d'abord, de la créature purement spirituelle, qui, dans la Sainte Écriture, est appelée du nom d'ange; puis, de la créature purement corporelle; et enfin, de la créature tout ensemble corporelle et spirituelle, qui est l'homme. Nous avons vu la première partie de cette triple subdivision. Elle a formé l'objet des questions 50-64. Nous devons maintenant aborder l'étude des deux autres parties. Le traité de la créature purement corporelle comprendra depuis la question 65 jusqu'à la question 74; l'autre

traité, celui de l'homme, depuis la question 75 jusqu'à la question 102.

D'abord, le traité de la créature purement corporelle. Il ne s'agit ici que de sa « production » ou de sa constitution. Nous considérons la créature corporelle en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu, selon qu'elle tombe sous l'action de Dieu, la constituant en elle-même et l'amenant au point précis de perfection qu'elle devait avoir quand l'homme paraîtrait. C'est l'histoire du monde matériel, antérieure à l'histoire de l'homme. Cette histoire, ou plutôt cette *genèse* du monde matériel, nous a été retracée par Dieu Lui-même au début de son Livre, dans le premier chapitre de la Genèse. Saint Thomas s'y réfère immédiatement. Il nous dit que « l'Écriture, quand elle nous marque la production de la créature purement corporelle, note trois » choses, trois « œuvres » de Dieu : « l'œuvre de la création, lorsqu'elle dit (au premier verset) : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre;* l'œuvre de la distinction, quand elle dit (au verset 4 et au verset 7) : *Dieu divisa la lumière des ténèbres*, et *les eaux qui étaient sous le firmament des eaux qui étaient au-dessus;* enfin, l'œuvre de l'ornementation, quand elle dit (au verset 14) : *qu'il y ait des luminaires au firmament.* — Et voilà pourquoi, ajoute le saint Docteur, dans notre traité de la production de la créature purement corporelle, nous aurons trois choses à considérer : premièrement, l'œuvre de la création (q. 65); deuxièmement, l'œuvre » de la division ou de la séparation et « de la distinction (q. 66-69); troisièmement, l'œuvre de l'ornementation » (q. 70-74).

Nous n'avons pas, ici, à établir soit l'autorité de l'Écriture sainte en général, soit, en particulier, l'autorité du premier chapitre de la Genèse. Cette autorité est présupposée à toutes nos explications théologiques. Pour le chrétien qui fait simplement acte de foi, comme pour le théologien qui s'applique à entrevoir les harmonies rationnelles du dogme catholique, l'Écriture Sainte est le Livre de Dieu. Ayant Dieu pour auteur, elle doit nécessairement contenir la vérité. Nous allons donc tout droit et en toute confiance puiser à cette source. C'est ce que fait ici saint Thomas. Puisque Dieu a daigné nous raconter Lui-même l'origine et la formation du monde matériel, nous n'avons qu'à suivre

son récit, nous appliquant seulement à le bien entendre. Il est vrai que cette intelligence du récit divin ne laisse pas que de présenter des difficultés. Aucune autre partie de la Bible, peut-être, n'a suscité plus de travaux de la part des exégètes et des théologiens. C'est aussi la partie qui s'est trouvée le plus en butte aux attaques des incroyants. Les faux systèmes philosophiques et une certaine science ont voulu convaincre d'erreur le récit de la Genèse en ce qui touche à l'origine et à la formation du monde où nous vivons. De là, des publications sans nombre accumulées autour de ce premier chapitre de la Genèse. Notre intention n'est pas de discuter, non pas même de signaler ou d'analyser et de résumer ces multiples travaux. D'autres ont déjà fourni cette tâche. Notre office est de suivre la pensée de saint Thomas d'aussi près que possible, et de voir comment le saint Docteur a su lire lui-même cette première page de nos saints Livres. Nous n'aurons peut-être pas de peine à constater que sur ce point très délicat, comme en tous les autres, le saint Docteur n'a pas seulement résumé tout ce qui avait été dit de mieux par ceux qui l'avaient précédé, mais qu'il a encore projeté, sur ces difficiles questions, des lumières assez vives pour que nos savants et nos exégètes modernes trouvent grand profit à suivre ses leçons.

N'est-ce déjà pas un trait de génie de ramener toute la cosmogonie du premier chapitre de la Genèse aux trois points ou aux trois œuvres que saint Thomas vient de formuler : l'œuvre de la création ; l'œuvre de la distinction ; l'œuvre de l'ornementation. Outre que cette division se dégage tout naturellement du texte, il y a encore qu'elle a l'avantage de dominer les divers systèmes d'interprétation : parce qu'elle est une division logique et nécessaire, elle demeurera vraie en quelque hypothèse que l'on se place, soit qu'on admette l'historicité rigoureuse et littérale du récit, soit qu'on préfère l'interpréter au sens idéaliste. Mais n'anticipons pas, et venons tout de suite au texte du saint Docteur.

La première des subdivisions qu'il nous a indiquées, l'œuvre de la création, va former l'objet de la question qui ouvre le nouveau traité.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la créature corporelle vient de Dieu?
2° Si elle a été faite pour la gloire de Dieu?
3° Si elle a été faite par Dieu à l'aide des anges?
4° Si les formes des corps viennent des anges ou immédiatement de Dieu?

De ces quatre articles, le premier examine quel est l'auteur de la créature corporelle : si c'est Dieu? — Le second, pourquoi Dieu l'a faite : si c'est pour Lui, pour sa gloire, en vue de faire éclater sa bonté? — Le troisième et le quatrième, comment Dieu l'a produite : si c'est Lui-même directement ou avec le concours des anges? — On aura remarqué que ces questions rappellent les questions déjà posées au sujet de la création en général. Nous retrouverons aussi, dans la manière de les résoudre, les principes déjà invoqués plus haut. Mais l'importance et les difficultés spéciales du sujet demandaient qu'on l'étudiât à part et que les principes généraux de la création lui fussent appliqués distinctement.

D'abord, le premier point.

Article Premier.

Si la créature corporelle vient de Dieu?

Trois objections veulent prouver que « la créature corporelle ne vient pas de Dieu ». — La première est formée d'un double texte de l'Écriture. « Il est dit, en effet, au livre de l'*Ecclésiaste*, ch. III (v. 14) : *J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait durera toujours*. Or, les corps que nous voyons ne dureront pas toujours, puisqu'il est dit, dans la deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 18) : *les choses visibles ne sont que pour un temps; seules, les choses invisibles sont éternelles*. Il s'ensuit que Dieu n'est pas l'auteur du monde visible ». — La second objection, fort intéressante, cite la parole de « la Genèse, ch. I » (v. 31), où il est « dit que *Dieu vit toutes les choses qu'Il avait faites, et*

que *toutes ces choses étaient excellentes*. Or, poursuit l'objection, les créatures corporelles sont mauvaises. N'avons-nous pas, en effet, expérimenté, mille fois, qu'elles sont nuisibles, comme on le voit par la morsure des serpents, par les ardeurs du soleil, et le reste : et, précisément, c'est parce qu'elle est nuisible qu'une chose est mauvaise. Donc les créatures corporelles ne viennent pas de Dieu ». — La troisième objection fait observer que « ce qui vient de Dieu ne détourne pas de Lui, mais y conduit. Or, les créatures corporelles détournent de Dieu ; aussi bien l'Apôtre a-t-il pu dire, dans la deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 18) : *nos regards ne s'attachent point aux choses visibles*. Donc les créatures corporelles ne viennent pas de Dieu ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit, au psaume CXLV (v. 6) : *Le Seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve* ». — Nous pourrions citer aussi le premier verset de la Genèse, que la question présente a pour unique but d'expliquer et de commenter : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. L'Église d'ailleurs a elle-même précisé le sens de ce verset, quand elle oblige ses enfants à confesser, dans le symbole, leur foi « en un seul Dieu, Père Tout-Puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare que « c'est la doctrine de certains hérétiques [de son temps, les Albigeois; et, avant eux, les Manichéens], que toutes les choses que nous voyons n'ont pas été créées par le Dieu bon, mais par un Principe mauvais. Comme preuve de leur erreur, ils apportent le témoignage de l'Apôtre dans sa deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 4), disant que *le dieu de ce monde a aveuglé l'intelligence des infidèles*. — Mais, poursuit le saint Docteur, cette position est absolument intenable. Si, en effet, on a des choses diverses qui soient unies en un point, il faut de toute nécessité trouver à cette union une cause ; car deux choses diverses ne s'uniront jamais par elles-mêmes. Et de là vient que partout où nous avons quelque chose qui est un en des êtres divers, ce quelque chose aura dû procéder en eux d'une même cause ; c'est ainsi que divers corps chauds tiennent leur chaleur d'une

même cause, le feu. Or », remarque saint Thomas — et la profondeur en même temps que la portée de cette remarque n'échappera à personne — « il est un quelque chose qui se retrouve universellement en tous les êtres qui sont, leur étant commun à tous, pour si divers qu'ils soient d'ailleurs au point de vue de leur nature; c'est le fait d'être ». Tous les êtres qui sont, quelle que soit d'ailleurs leur nature respective, ont ceci de commun qu'ils sont. Ils ne sont pas tous au même degré, puisque le degré d'être se mesure à la nature; mais tous sont; tous participent l'être. L'être se retrouve en tous. Puis donc que ce qui est commun à des êtres divers a dû être causé en eux par un principe commun, « il s'ensuit qu'il faut de toute nécessité qu'il y ait un même Principe d'être, d'où l'être proviendra en tous les êtres qui sont, quel que soit d'ailleurs leur mode d'être, qu'ils soient invisibles et spirituels ou visibles et corporels ». Ce Principe, nous le connaissons par tout ce que nous en avons dit jusqu'ici. Il n'est autre que Dieu, le Dieu unique, infiniment parfait et infiniment bon. — « Que si le démon est appelé » par saint Paul, « *le dieu de ce monde,* ce n'est pas qu'il en soit l'auteur; mais c'est pour marquer qu'il règne sur ceux qui vivent d'une vie mondaine. L'Apôtre use d'une formule analogue, quand il dit, dans son Épître *aux Philippiens*, ch. III (v. 19) : *leur dieu, c'est le ventre* ». Le mot *dieu* est pris, dans ces divers cas, en un sens diminué : il signifie ce en quoi l'on place indûment son bonheur, ou l'instigateur de tout mal à qui les mondains aveuglés obéissent.

L'*ad primum* répond que « toutes les créatures de Dieu persévèrent à tout jamais, selon quelque chose, tout au moins selon la matière; car jamais les créatures ne seront réduites au néant, même si elles sont corruptibles » : la corruption, même substantielle, ne va pas à détruire tout l'être dans l'être qui se corrompt; elle ne détruit que le composé, en séparant la forme de la matière; mais la matière demeure. « Cependant, plus les créatures approchent de Dieu qui est tout à fait immuable, plus elles sont immuables elles-mêmes. C'est ainsi que les créatures corruptibles demeurent bien à tout jamais selon la matière; mais elles changent quant à leur forme substantielle. Les créatures incorruptibles, au contraire, demeurent selon toute leur subs-

tance; elles ne changent que par rapport à des choses accidentelles : ou selon le lieu, comme les corps célestes (dans l'opinion des anciens); ou selon les affections, comme les créatures spirituelles. » [Cf. sur cette gradation des êtres dans l'immutabilité, l'article 2 de la question 9]. On pourrait donc en ce sens expliquer le texte de l'Apôtre que citait l'objection; et la parole de saint Paul ne va pas à conclure que les choses visibles ne demeurent en rien ou doivent être anéanties au sens absolu de ce mot. Il s'ensuit seulement que ces choses sont soumises au changement que mesure le temps. Mais il est une autre explication meilleure encore et qui est davantage dans l'esprit de ce texte. « Lorsque saint Paul dit que *les choses visibles sont temporelles*, bien que cette parole soit vraie des choses considérées en elles-mêmes, en ce sens que toute créature visible est soumise au temps, soit en raison de son être, soit en raison du lieu qu'elle occupe, — cependant l'intention de l'Apôtre est de parler des choses visibles selon qu'elles sont pour l'homme une récompense. La récompense de l'homme, en effet, si on la met dans les choses de ce monde, passe avec le temps. Si, au contraire, on la met dans les choses qui ne se voient pas, elle est éternelle. Et c'est ce que l'Apôtre avait marqué lui-même un peu plus haut (v. 17), quand il disait que notre tribulation présente *opère en nous un poids éternel de gloire* ». Il s'agit donc, dans ce texte de saint Paul, de la gloire du monde opposée à la gloire de Dieu. Il ne s'agit pas des choses dans leur fond ou dans leur substance et selon qu'elles émanent de la puissance créatrice.

L'*ad secundum* est une application, à la difficulté soulevée par l'objection, de la doctrine exposée déjà dans la question du mal (q. 49, art. 2). « La créature corporelle, explique saint Thomas, est bonne selon sa nature; mais elle n'est pas le bien universel : elle est un bien particulier et restreint; et selon cette particularité ou cette restriction, il suit en elle une certaine contrariété qui fait qu'une créature peut être contraire à l'autre, bien que toutes deux soient bonnes » : chacune aura sa nature et son champ d'action; cette nature et ce champ d'action seront, de part et d'autre, chose bonne; mais parce que l'un pourra

s'opposer à l'autre, il y aura aussi possibilité de contrariété et même de conflit : non pas que les choses soient mauvaises en elles-mêmes, mais parce que dans le déploiement de leur activité respective, le bien particulier de l'une pourra s'opposer au bien particulier de l'autre. Lors donc qu'on parle de choses mauvaises, c'est qu'on se place à un faux point de vue, à un point de vue particulier, au lieu de juger toutes choses du point de vue universel. « D'aucuns, observe saint Thomas, jugeant des choses, non pas d'après leur nature, mais d'après leur propre avantage, ont tenu pour simplement mauvais tout ce qui leur était nuisible à eux-mêmes; ne prenant pas garde que ce qui est nuisible à l'un, sous un certain rapport, peut être utile à un autre, ou même au premier, sous un autre rapport; et ceci n'aurait jamais lieu, si les corps étaient en eux-mêmes mauvais et nuisibles ». Nous avons déjà plusieurs fois, notamment dans la question de la Providence (q. 22, art. 2, ad. 2um) et dans la question du mal (q. 48, art. 2), fait remarquer que pour résoudre comme il convient cette grande question du mal, ce n'est pas à un point de vue particulier qu'il faut se placer, mais au point de vue universel, d'où l'on embrasse l'enchaînement et le jeu de toutes les causes secondes, aboutissant, sous l'action de Dieu, à la perfection de l'œuvre d'ensemble qui est l'univers.

L'*ad tertium* apporte une lumière nouvelle pour nous aider à apprécier sainement toutes choses dans le monde de la création. « Il n'est pas vrai, remarque saint Thomas, que les créatures, à les prendre en elles-mêmes, éloignent de Dieu; bien au contraire, elles y conduisent; car *Dieu que nous ne pouvons pas voir* » des yeux du corps « *est vu par l'intelligence à l'aide des créatures faites par Lui*, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 20). Que s'il arrive que les créatures éloignent de Dieu, c'est la faute de ceux qui en usent mal; auquel sens il est dit, dans le livre de *la Sagesse*, ch. XIV » (v. 11), en parlant des idoles, qu'*elles seront visitées, parce que, « créatures de Dieu, elles sont devenues un piège pour les pieds des insensés.* Et cela même, qu'elles éloignent ainsi de Dieu », en fascinant les insensés, « prouve qu'elles viennent de Lui. Elles ne peuvent, en effet, éloigner ainsi de Dieu les insensés, qu'en les attirant par

ce qu'il y a de bien en elles, lequel bien est causé en elles par Dieu ». — Cette réponse complète et confirme ce que nous avions dit dans le traité du mal, au sujet de la tentation [Cf. q. 48, art. 5, ad 3um].

Il n'y a donc aucune raison valable qui nous oblige à soustraire à l'action créatrice de Dieu le monde corporel. Il faut, au contraire, et c'est d'une nécessité absolue, que tout ce qui est dans ce monde des corps tire de Dieu, comme de sa source, l'être qu'il a. — Mais si Dieu doit être la cause première productrice de tout ce qui est dans le monde des corps, peut-Il en être aussi la cause finale? Est-ce pour Lui, pour sa gloire, qu'Il aura produit le monde des corps?

Telle est la question que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si la créature corporelle a été faite en vue de la bonté de Dieu?

Trois objections veulent prouver que « la créature corporelle n'a pas été faite en vue de la bonté de Dieu ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, au livre de *la Sagesse*, ch. 1 (v. 14) : *Il a créé toutes choses pour qu'elles soient.* Donc toutes choses ont été créées en vue de leur être propre et non pas en vue de la bonté de Dieu ». — La seconde objection rappelle que « le bien a raison de fin. Il s'ensuit que ce qui a davantage raison de bien parmi les êtres qui sont, doit être la fin de ce qui participe moins la raison de bien. Et puisque la créature spirituelle se compare à la créature corporelle comme un bien plus grand à un bien moindre, il s'ensuit que la créature corporelle est pour la créature spirituelle et non pas pour Dieu ». — La troisième objection nous est déjà connue. C'est l'argument d'Origène [Cf. q. 23, art. 5; q. 47, art. 2]. Voici comment l'objection le résume. « Le propre de la justice est de ne donner des choses inégales qu'aux êtres inégaux. Or Dieu est juste. Par conséquent,

avant toute inégalité créée par Dieu, doit se trouver une inégalité que Dieu n'a point créée. Mais d'inégalité que Dieu n'ait point créée, il ne saurait y en avoir d'autre que celle provenant du libre arbitre. Il s'ensuit que toute inégalité aura pour cause la diversité des mouvements du libre arbitre. Puis donc que les créatures corporelles sont inférieures aux créatures spirituelles, il faudra qu'elles aient été faites en vue des mouvements du libre arbitre et non pas en vue de la bonté de Dieu »; ce ne sera pas pour faire éclater sa bonté que Dieu aura constitué ces créatures, mais plutôt pour répondre à certains actes bons ou mauvais de ses premières créatures spirituelles.

L'argument *sed contra* rappelle le mot du livre des Proverbes, ch. XVI (v. 4) : *Le Seigneur a fait toutes choses en vue de Lui.* — Nous avions déjà trouvé ce texte à la question 44, art. 4; et nous en avions rapproché ce canon du concile du Vatican : « Si quelqu'un nie que le monde ait été fait pour la gloire de Dieu, qu'il soit anathème » (Denzinger, n. 1652). Et sans doute, le monde matériel ou corporel n'est pas expressément indiqué dans ce canon; mais il est certainement compris dans la pensée du concile.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par résumer à nouveau l'opinion d'Origène. « Ç'a été l'opinion d'Origène, nous dit-il, que la créature corporelle ne faisait point partie du premier plan de Dieu, mais qu'elle a été créée pour punir la créature spirituelle après son péché (Cf. *Periarchon*, liv. III, ch. v). Origène disait, en effet, que Dieu n'avait produit, au début, que des créatures spirituelles, et toutes égales. Parmi elles, comme elles étaient douées du libre arbitre, quelques-unes se tournèrent vers Dieu, et selon le degré de leur ferveur, elles ont acquis un degré de perfection plus ou moins grand, en demeurant dans leur simplicité. Les autres, s'étant éloignées de Dieu, ont été enchaînées à des corps divers, selon le degré de leur éloignement ou de leur aversion ».

« Cette opinion, déclare saint Thomas, est erronée. — Car, premièrement, elle est contraire à la Sainte Écriture, où nous voyons qu'après chacune des diverses productions du monde corporel, il est dit : *Dieu vit que cela était bon*, comme pour

marquer que chacun de ces êtres a été fait parce qu'il était bon qu'il fût. Dans l'opinion d'Origène, au contraire, si la créature corporelle a été faite, ce n'était pas parce qu'il était bon qu'elle fût, mais seulement pour punir la malice d'une autre créature. — Il s'ensuivrait, en second lieu, que la disposition du monde, telle que nous la voyons maintenant, serait l'effet du hasard. Si, en effet, le soleil que nous voyons a été fait tel pour être à même de punir le péché de quelque créature spirituelle, à supposer que plusieurs créatures spirituelles eussent péché en la manière dont a péché celle qui a motivé, pour qu'elle fût punie, l'existence de ce soleil, plusieurs autres soleils semblables au notre auraient pu se trouver dans le monde. Et il en serait de même pour tous les autres corps. Or, cela même est tout à fait déraisonnable » [Cf. q. 47, art. 2].

« Il faut donc rejeter entièrement cette opinion comme erronée. La vérité est que de toutes les créatures se constitue l'ensemble de l'univers, comme un tout est constitué par ses parties. Or, si nous voulons assigner la fin d'un tout et de ses parties, nous trouvons, d'abord, que chacune des parties est pour son acte; c'est ainsi que l'œil est pour l'acte de vision. Il y a ensuite, que les parties moins nobles sont pour les parties plus nobles : ainsi, le sens pour l'intelligence, le poumon pour le cœur. En troisième lieu, toutes les parties sont pour la perfection du tout, de même que la matière est pour la forme; car les parties sont en quelque sorte la matière du tout. Enfin, il y a que tout l'homme est pour une certaine fin extrinsèque; par exemple, pour jouir de Dieu ». Voilà ce que nous constatons dans les divers rapports des parties entre elles, ou avec le tout, et du tout avec ce qui est au dehors. « Nous dirons donc, s'il s'agit des parties de l'univers, que chaque créature est pour son acte propre et sa perfection; que les créatures moins nobles sont pour les créatures plus nobles, par exemple, les créatures qui sont au-dessous de l'homme, pour lui; que chacune des créatures est pour la perfection de l'univers; et que l'univers, dans son ensemble, avec toutes ses parties, est ordonné à Dieu comme à sa fin, en ce sens que la divine bonté s'y trouve représentée, par mode d'imitation, pour la gloire de Dieu [Cf. ce qui a été

dit, dans le traité de la création en général, q. 44, art. 4]; ce qui n'empêche pas que l'homme n'ait encore, à un titre tout spécial, Dieu pour fin, selon qu'il peut l'atteindre par ses actes, en le connaissant et en l'aimant » [Cf. q. 8, art. 3; q. 43, art. 3].

« Et l'on voit, par là, que la divine bonté est la fin de tous les êtres corporels ».

On aura remarqué comment saint Thomas gradue entre elles les diverses fins et comment il les subordonne toutes, dans leur ensemble, à la fin suprême et dernière qui n'est autre que Dieu.

L'*ad primum* répond que « par cela seul qu'une créature a l'être, elle représente l'être divin et sa bonté. Et donc de ce que Dieu a créé toutes choses pour qu'elles soient, il ne s'ensuit pas qu'Il ne les ait point créées pour sa gloire et sa bonté ».

L'*ad secundum* fait observer que « la fin prochaine n'exclut pas la fin ultime. Lors même donc que la créature corporelle est faite en quelque sorte pour la créature spirituelle, il n'en résulte pas qu'elle ne soit pas faite pour la divine bonté ».

L'*ad tertium* répond que « l'égalité de justice n'intervient que s'il s'agit de rétribution; il est juste, en effet, que les mérites étant égaux, la récompense le soit aussi. Mais une telle égalité ne saurait être cherchée lorsqu'il s'agit de la première constitution des choses. De même, en effet, que l'architecte peut prendre des pierres de même espèce et les placer, sans injustice, en divers lieux de l'édifice à construire, quand bien même il n'y ait au préalable aucune diversité en ces sortes de pierres, ne se laissant guider que par la beauté de l'édifice, impossible à obtenir sans cette diversité dans la disposition des matériaux; semblablement aussi, Dieu, au commencement, afin de réaliser la perfection dans l'univers qui est son œuvre, a produit des créatures diverses et inégales, selon les dispositions de sa sagesse, sans aucune injustice, bien qu'il n'y eût aucune diversité de mérites présupposée à son action ». La doctrine que vient de nous résumer ici saint Thomas, en l'appliquant au monde des corps, avait été exposée, d'une façon générale, à la question 47, art. 2.

La fin dernière de tout, dans le monde des corps, comme en

toute œuvre de Dieu, doit être nécessairement la gloire ou la bonté divine. C'est pour Lui seul que Dieu a tout fait. Il a sans doute assigné aux divers êtres, en raison de leurs diverses natures, des fins particulières et d'ordre créé ; c'est ainsi que chaque être est fait pour sa perfection, et les moins parfaits pour les plus parfaits; mais tous ensemble et chacun sont faits ultérieurement pour Dieu, pour témoigner de sa bonté, pour chanter sa gloire. Le monde des corps n'échappe pas à cette loi universelle et imprescriptible. — Nous savons d'où vient le monde des corps et dans quel but ou pour quelle fin il a été produit. C'est Dieu qui l'a créé et Il l'a créé pour lui-même, en vue de communiquer et de faire éclater son infinie bonté. Mais comment l'a-t-Il produit? Est-ce immédiatement et par Lui-même, ou s'est-Il servi de certaines autres créatures, des créatures spirituelles, les anges? Telle est la question que nous devons examiner dans les deux articles qui suivent. — Et d'abord, si Dieu a produit, dans leur totalité, les êtres corporels, par l'intermédiaire des anges? (art. 3). A supposer que non, a-t-Il du moins utilisé le concours des anges pour produire les formes des êtres matériels? (art. 4). — Ces deux articles vont être intéressants; car, déjà, ils nous font entrevoir ce que sont les transformations dans l'ordre naturel et la différence qui les sépare de la création proprement dite.

D'abord, le premier point.

Article III.

Si la créature corporelle a été produite par Dieu avec le concours des anges?

Cet article et le suivant sont motivés surtout par les folles rêveries gnostiques ou les grossières erreurs de la mythologie païenne. — Trois objections veulent prouver que « la créature corporelle a été produite par Dieu avec le concours des anges ». — La première arguë de ce que « toutes choses ont été faites par la divine Sagesse, comme c'est par elle que toutes choses sont gouvernées, selon cette parole du psaume CIII (v. 24) : *Vous*

avez tout fait avec sagesse. Or, *c'est le propre du sage de tout faire avec ordre,* ainsi qu'il est dit au commencement des *Métaphysiques* (liv. I, ch. II, n° 3; de saint Thomas, leç. 2). Et voilà pourquoi, dans le gouvernement des choses, les êtres inférieurs sont régis par les êtres supérieurs, avec une parfaite subordination, comme le dit saint Augustin au troisième livre *de la Trinité* (ch. IV). Il aura donc fallu aussi que dans la production des choses le même ordre ait été gardé, en telle manière que les créatures inférieures comme les corps auront été produites par les créatures spirituelles qui sont supérieures ». — La seconde objection dit que « la diversité des effets prouve la diversité de la cause, puisque d'une même cause procède toujours un même effet. Si donc toutes les créatures, soit spirituelles, soit corporelles, avaient été produites immédiatement par Dieu, il n'y aurait entre elles aucune différence et l'une ne serait pas plus éloignée de Dieu que l'autre. Or, cela est manifestement faux, puisque d'après Aristote lui-même (au livre *de la Génération et de la corruption,* liv. II, ch. x, n. 7), c'est parce qu'ils sont loin de Dieu que certains êtres sont corruptibles ». — La troisième objection rappelle l'objection semblable déjà donnée à l'article 5 de la question 45. « Pour produire un effet fini, il n'est pas besoin d'une vertu infinie. Or, tout corps est fini. Il pourra donc être produit par la vertu finie de la créature spirituelle »; et s'il a pu être produit, « il l'aura été, car en ces sortes de choses » nécessaires, « être et pouvoir être ne font qu'un; alors surtout qu'aucune prérogative due à quelqu'un en vertu de sa nature ne saurait lui être refusée, si ce n'est peut-être en raison de quelque faute commise ». Donc, c'est par le ministère des anges que Dieu a produit le monde des corps; Il ne l'a pas créé Lui-même immédiatement.

L'argument *sed contra* cite le texte même de la Genèse, que la question présente a pour unique but de commenter. « Il est dit, au chapitre premier de la Genèse (v. 1) : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre;* et par ces mots l'on entend la créature corporelle ». Comme, d'autre part, au commencement rien n'était que Dieu seul, et que l'acte créateur ne peut convenir qu'à Lui, « il s'ensuit que la créature corporelle a été produite immé-

diatement par Dieu ». — Rien n'est plus conforme à la doctrine de l'Église catholique, que d'entendre ce premier verset de la Genèse comme l'entend ici saint Thomas. Contentons-nous de reproduire le texte suivant du concile du Vatican qui confirme toutes nos précédentes conclusions : « Ce seul vrai Dieu, par sa bonté et sa toute-puissante vertu, non pas pour augmenter son bonheur ou pour l'acquérir, mais pour manifester sa perfection par les biens qu'Il accorde aux créatures, très librement, au commencement du temps, a simultanément tiré du néant l'une et l'autre créature, la créature spirituelle et la créature corporelle, c'est-à-dire l'ange et le monde, et ensuite l'homme tout ensemble corps et esprit ». [Sur la portée exacte de ces paroles reproduisant la déclaration du concile de Latran, cf. ce que nous avons dit dans notre précédent volume, traité des anges, pp. 506-507].

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle l'opinion de « certains » philosophes, notamment Avicenne [Cf. q. 45, art. 5], qui « disaient que les choses avaient procédé de Dieu d'une façon graduée : en ce sens que de Lui avait procédé immédiatement une première créature; puis, celle-ci en avait produit une autre et toujours ainsi jusqu'à la créature corporelle. — Cette position est intenable, déclare le saint Docteur; car la première production de la créature corporelle n'a pu être que par voie de création. Il a fallu, en effet, que la matière première elle-même ait été produite dans cette première production; ce qui est imparfait précédant toujours ce qui est parfait dans l'ordre de production » : quand on produit une chose, on va de l'imparfait au parfait; or, ce qu'il y a de plus imparfait dans le monde des corps, c'est la matière première; il est donc évident que rien n'a pu être produit, dans ce monde-là, avant que la matière le fût. C'est donc dans la première production que la matière première a dû être produite. Mais cela même implique la création; car une production qui a pour terme la matière première ne présuppose évidemment aucun sujet, la matière première étant le dernier sujet de toute action. C'est donc la production de tout l'être; et précisément la création n'est rien autre que la production de tout l'être, sans rien présupposer de l'être qui est ainsi produit. « D'autre part, il est impossible que quelque chose soit créé, si

ce n'est par Dieu seul ». Nous avons démontré plus haut ce point de doctrine, quand il s'est agi de la création en général (q. 45, art. 5). Saint Thomas aurait pu se contenter de renvoyer à cette démonstration. Il préfère nous en redonner ici une variante, et il le fait en quelques mots d'une concision et d'une profondeur merveilleuses.

« Pour nous en convaincre, dit-il, il faut considérer que plus une cause est élevée, plus sa sphère d'action est étendue » : un phare éclairera d'autant plus loin qu'il est plus haut; c'est ainsi encore que l'âme humaine, étant plus excellente, aura une action bien plus profonde que l'âme purement sensible ou l'âme purement végétale. « Or, il arrive toujours que ce qui est à la base dans les choses, et se trouve avoir raison de sujet, est plus vaste, plus répandu, que ce qui vient s'y joindre ou s'y superposer à titre de forme ou de principe restrictif. C'est ainsi que l'être se trouve plus répandu que la vie, la vie plus que l'intelligence, la matière plus que la forme. Par conséquent, plus une chose aura raison de sujet, se trouvera au fond et à la base, plus elle relèvera directement d'une cause supérieure. Cela donc qui est à la première base de toutes choses appartiendra en propre à la causalité de la cause suprême ». Comme, d'autre part, toute cause seconde est distincte de la cause première ou suprême et ne vient qu'après, il faudra que dans son action et dans son effet elle présuppose l'action et l'effet propre de la cause première. « Il n'est donc aucune cause seconde qui puisse produire quelque chose, sans présupposer, dans l'effet produit, quelque chose qui est l'effet propre de la cause suprême ». Toute action de la cause seconde, par cela seul qu'elle procède de la cause seconde, présuppose un certain effet premier qui est l'effet propre de la cause première. Si elle ne présupposait rien dans cet effet, si elle allait à tout produire, elle ne serait déjà plus cause seconde, elle serait cause première. « Or, la création est la production d'une chose selon toute elle-même, sans rien présupposer qui soit incréé ou créé par un autre. Il s'ensuit que rien ne peut créer, si ce n'est Dieu seul qui est la première cause. Et voilà pourquoi Moïse, voulant montrer que tous les corps avaient été créés immédiatement par Dieu, a dit : *Au commencement* », dans

la première production des choses, c'est « *Dieu* » qui « *a créé le ciel et la terre* », c'est-à-dire l'ensemble des choses d'où seraient tirés, par voie de productions ultérieures où les causes secondes pourraient intervenir, tout ce que nous voyons dans le monde.

Le côté nouveau de cette superbe démonstration, relative à l'impossibilité qu'il y a pour une créature de créer, de quelque façon qu'on l'entende, même par mode d'instrument, est qu'elle met en un relief très accusé la répugnance complète qui existe entre le concept de *cause seconde* et celui de *création*. La création est nécessairement l'acte de la cause première. Dire qu'une cause seconde crée serait dire qu'elle n'est plus cause seconde : il y a contradiction dans les termes. A la cause seconde correspond un effet second; or, l'effet second suppose l'effet premier et ne peut venir qu'en s'y greffant. Il est donc absolument impossible, non pas seulement de trouver une cause seconde produisant de soi l'effet premier, mais un *effet second* produit directement par une cause seconde et *ordonné* à la production de l'*effet premier;* l'effet second ne peut pas être ordonné à cette production, puisqu'il la présuppose nécessairement.

L'*ad primum* explique de quel ordre il peut être question dans la production première des choses. « Dans la production des choses, il y a un certain ordre, non pas en ce sens qu'une créature soit créée par l'autre; ceci, en effet, est impossible; — mais en ce sens qu'il existe, dans les créatures, divers degrés constitués par la divine Sagesse. »

L'*ad secundum* n'accorde pas que toujours d'une même cause procède un même effet; ceci n'est vrai que des causes déterminées par leur nature à la production d'un seul effet. Les causes libres, au contraire, qui agissent d'après la forme conçue dans leur intelligence, peuvent produire une infinité d'effets différents. Or, c'est le cas pour Dieu. « Dieu, restant parfaitement un et Lui-même, sans aucun dommage pour sa simplicité, connaît les divers êtres, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 15, art. 2). Il peut donc aussi, en raison de ces multiples objets connus, produire, par sa sagesse, des effets divers; de même que l'artiste, en concevant des formes diverses dans son esprit, peut produire divers objets d'art. »

L'*ad tertium* répond que « la grandeur de la vertu déployée par l'agent ne se mesure pas seulement à la chose faite; elle se mesure aussi à la manière de la faire; car une même chose peut être produite par une vertu plus grande et par une vertu plus petite » : le même degré de chaleur pourra être obtenu par un foyer plus intense et par un foyer moins intense; seulement, dans un cas, on l'obtiendra tout de suite, et, dans l'autre, après un temps plus ou moins long. « Or, produire une chose finie, de telle manière que rien de cette chose ne soit présupposé à sa production, requiert une vertu infinie »; et cela, parce que toute vertu infinie demande un sujet préalable sans lequel il lui est impossible d'agir (cf. q. 45, art. 5, ad 3um). « Il n'est donc pas possible à la créature de produire une chose finie, par voie de création ».

S'il s'agit de la première production des choses, dans le monde corporel, de cette première production où rien du monde des corps n'était présupposé, où aucune matière ne préexistait, elle n'a pu se faire que par Dieu seul immédiatement. C'est ce qu'a voulu exprimer Moïse quand il a dit qu'*au commencement Dieu créa le ciel et la terre;* par ces mots, en effet, *le ciel et la terre,* nous entendons l'ensemble du monde matériel. — Mais s'il s'agit, non plus des êtres corporels pris dans leur ensemble ou dans leur entier, mais de leurs formes respectives, de cette partie de leur nature, qui, jointe à leur matière, les fait être ce qu'ils sont, faut-il ici encore en appeler à l'action exclusive et immédiate de Dieu, ou ne pouvons-nous pas supposer que les anges ont pu y concourir?

Telle est la question que nous devons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si les formes des corps viennent des anges?

Cet article a été motivé surtout par la théorie de Platon et d'Avicenne. Il est même très précieux pour bien entendre soit

l'une, soit l'autre de ces théories. — Trois objections veulent prouver que « les formes des corps viennent des anges. — La première arguë d'une parole de « Boèce » qui « dit, dans son livre *de la Trinité* (ch. II), que *les formes qui sont dans la matière viennent des formes séparées de la matière*. Or, les formes séparées de la matière sont les formes spirituelles; tandis que les formes qui sont dans la matière sont les formes des corps. Donc les formes des corps viennent des substances spirituelles ». — La seconde objection rappelle que « tout ce qui est par participation se ramène à ce qui est par essence. Or, les substances spirituelles sont essentiellement des formes; tandis que les créatures corporelles ne font que les participer. Il s'ensuit que les formes des substances corporelles doivent dériver des substances spirituelles ». — La troisième objection fait observer que « les substances spirituelles sont des causes plus puissantes que les corps célestes. Or, les corps célestes ont la vertu de causer les formes dans les corps inférieurs » [nous aurons, plus tard, à exposer longuement ce point de doctrine, quand nous traiterons, à propos du gouvernement divin (q. 115), de l'action des corps célestes]; « aussi bien les désigne-t-on comme la cause des générations et des corruptions qui se produisent parmi nous » : il n'est pas douteux, en effet, que la chaleur solaire a une action souveraine dans les transmutations de notre monde corporel, comme en témoignent la diversité et même la contrariété des phénomènes suivant la diversité des saisons. « Donc, à plus forte raison faut-il dire que les formes qui sont dans la matière dérivent des substances spirituelles ».

L'argument *sed contra* est une parole de « saint Augustin » qui « dit, au troisième livre *de la Trinité* (ch. VIII), qu'*il n'y a pas à penser que la matière du monde corporel obéisse aux anges à leur gré; elle n'obéit qu'à Dieu*. Or, la matière corporelle sera dite obéir sans résistance au principe de qui elle tient son espèce », sa forme spécifique. « Il s'ensuit que les formes corporelles ne viennent pas des anges mais de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler que « ç'a été l'opinion de certains auteurs que toutes les formes corporelles dérivaient des substances spirituelles appelées

par nous du nom d'anges. Mais ils n'expliquaient pas tous leur sentiment de la même manière ».

« Platon (dans *le Phédon,* ch. XLIX, et dans *le Timée*), disait que les formes qui sont dans la matière corporelle dérivaient des formes subsistant hors de la matière, par mode d'une certaine participation. Il admettait, en effet, un certain homme subsistant d'une façon immatérielle; de même pour le cheval, et ainsi de suite pour tout le reste; et c'était de ces êtres subsistants que se constituaient les êtres particuliers que nous voyons, selon que demeurait, dans la matière corporelle, une certaine impression, laissée par ces formes subsistantes, à l'état de similitude, qu'il appelait du nom de participation. Et les platoniciens échelonnaient les formes séparées ou subsistantes selon l'ordre des formes matérielles. C'est ainsi qu'ils mettaient une substance séparée qu'ils appelaient *cheval* et qui était cause de tous les chevaux; et, au-dessus d'elle, une substance séparée qu'ils appelaient *la vie par soi,* cause de toute vie; et, au-dessus encore, une autre substance séparée, appelée l'*être même,* et qui était cause de tout être ». Il importe de noter, au passage, cet exposé si clair que vient de nous faire saint Thomas du sentiment des platoniciens et de Platon lui-même. Le saint Docteur, s'appuyant, à bon droit, sur Aristote, interprète toujours comme il vient de le faire ici le sentiment de Platon sur cette intéressante question des idées ou des formes séparées et subsistantes.

« Avicenne (dans sa *Métaphysique*, t. IX, ch. v) et quelques autres », tout en admettant des formes subsistantes et séparées, n'ont pas expliqué comme le faisait Platon soit la nature de ces formes, soit leur action sur le monde de la matière; ils « n'ont pas admis que les formes des choses corporelles, selon que nous les voyons dans la matière, existent par soi à l'état séparé, mais seulement dans l'intelligence » de certains êtres spirituels. « Ils disaient donc que des formes existant dans l'intelligence des créatures spirituelles, qu'ils appelaient, eux, du nom d'*Intelligences,* et que nous-mêmes appelons du nom d'*Anges,* procédaient toutes les formes qui sont dans le monde de la matière et des corps; de même que des formes qui sont dans la pensée de l'artiste procèdent les formes que nous voyons dans les objets

d'art. — A ce sentiment d'Avicenne, remarque saint Thomas, peut se ramener l'opinion de quelques hérétiques modernes (les Albigeois, contemporains de saint Thomas), qui voulaient bien attribuer à Dieu la création de la matière, mais qui assignaient au démon la formation de cette matière et sa distinction en diverses espèces ».

« Toutes ces opinions, reprend le saint Docteur, paraissent venir d'une même racine. Ces divers auteurs, en effet, cherchaient la cause des formes » matérielles, « comme si ces formes » avaient un être à soi et « terminaient directement par elles-mêmes l'action productrice. Mais » il n'en est rien. « Ainsi que le prouve », en effet, « Aristote, au septième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 7 et 8; Did., liv. VI, ch. VIII, n. 3, 4; ch. IX, n. 7), ce qui, à proprement parler, devient », ou est fait, dans toute production de choses matérielles, « c'est le composé. Quant aux formes des choses corruptibles, elles ont d'être à un moment et de n'être pas ensuite, sans qu'elles-mêmes soient engendrées ou détruites, mais parce que le composé est détruit ou engendré; c'est qu'en effet les formes n'ont pas l'être, c'est le composé qui l'a par elles »; les formes sont le principe de l'être, mais elles n'en sont pas le sujet; c'est le composé; « or, le devenir et l'être se correspondent : cela même qui est, c'est cela qui devient ou qui est fait » avant d'avoir l'être. « Puis donc que toujours le semblable a pour cause un semblable, nous ne devrons pas assigner, comme cause des formes corporelles, une forme immatérielle, mais un composé » de matière et de forme; « c'est ainsi que *ce feu* est engendré par *ce feu*. Les formes corporelles seront donc causées, non pas en ce sens qu'elles seraient l'influx d'une certaine forme immatérielle, mais en cette sorte que la matière sera amenée de la puissance à l'acte par un agent composé » lui-même de matière et de forme; c'est un composé matériel qui, en vertu de sa forme et par les qualités actives émanées de cette forme, agira sur la matière pour l'amener à un état qui permettra à cette matière de revêtir une forme semblable à la forme en vertu de laquelle il agit. Non pas toutefois que cette action du composé matériel soit l'unique raison ou l'unique cause expliquant la production du nouvel être. Car

« l'agent composé qui est d'ordre corporel est soumis à l'action ou au mouvement de la substance spirituelle créée, ainsi que le dit saint Augustin au troisième livre *de la Trinité* » (ch. IV); rien n'est isolé dans le monde, œuvre de Dieu : les êtres corporels sont soumis, dans leur action, à l'action des êtres spirituels, qui font partie avec eux d'un seul et même univers. Nous aurons à expliquer tout cela, plus tard, quand nous traiterons du gouvernement divin (q. 106 et suiv.). « Il s'ensuit que les formes corporelles dérivent aussi des substances spirituelles, non pas que ces formes soient influées par elles, mais parce que les substances spirituelles agissent sur les composés matériels qui les produisent. Et, dans un sens ultérieur encore, ces sortes de formes remontent jusqu'à Dieu, comme à leur première cause, puisque c'est à Lui que remontent les espèces » ou les idées « de l'intelligence angélique considérées comme les raisons séminales des formes corporellēs ». Cette doctrine, indiquée seulement ici par saint Thomas, sera développée et étudiée par lui *ex professo* dans le traité du gouvernement divin.

Voilà donc comment se doit expliquer, dans le cours normal des choses, la production des formes matérielles : elle est due à l'action immédiate d'agents corporels proportionnés, action d'ailleurs soumise à celle d'agents spirituels supérieurs, qui, eux-mêmes, tiennent de Dieu, première cause, la vertu par laquelle ils agissent.

Que s'il s'agit, non plus de n'importe quelle production de formes matérielles, mais spécialement de cette première production qui a dû avoir lieu au commencement et dont nous nous occupons à la question actuelle, nous ne pourrons plus raisonner de même. « Dans la première production », en effet, « de la créature corporelle, il n'y a pas à parler d'un passage de la puissance à l'acte sous forme de transmutation » : une telle transmutation présuppose toujours un sujet; et, dans la première production des choses, il n'y avait pas de sujet préalable, puisque la matière première elle-même est le fruit de cette première production. « Il s'ensuit que les formes corporelles, selon que les corps les ont eues dans cette première production, auront été produites par Dieu immédiatement, la matière ne pouvant

ainsi être soumise radicalement qu'à Dieu comme à sa cause propre » : *transformer* la matière peut appartenir aux causes secondes, même corporelles, ainsi qu'il a été dit; mais *informer* directement la matière, ou lui donner les premières formes qui l'ont fait être, alors qu'elle n'était pas, doit être le propre exclusif de l'Être créateur. La question se poserait de savoir si l'œuvre marquée dans la Genèse pour les divers jours dont elle parle, a été chaque fois une œuvre d'*information* de la matière, ou si l'œuvre d'information n'a eu lieu qu'une fois, dans l'acte créateur proprement dit, les autres œuvres n'étant que des œuvres de *transformation*. Saint Thomas semblerait supposer ici que chacune des œuvres marquées a éte une œuvre d'*information*. « C'est pour signifier cela », nous dit-il, — savoir : que Dieu a dû Lui-même agir immédiatement — « que Moïse fait précéder chacune des œuvres de ces mots : *Dieu dit : que ceci ou cela se fasse*, pour marquer la formation des choses faite par le Verbe de Dieu, de qui vient, selon saint Augustin (*sur saint Jean*, traité I) *toute forme, tout ajustement et toute harmonie des parties* ». Dieu serait donc l'auteur immédiat des premières formes spécifiques marquées pour chacune des œuvres successives que la Genèse décrit. Mais n'anticipons pas. Nous reviendrons, sur ce point, dans les questions suivantes.

L'*ad primum* répond que « Boèce entend, par formes existant hors de toute matière, les raisons des choses qui sont dans la pensée divine; auquel sens l'Apôtre lui-même dit, dans l'Épitre *aux Hébreux*, ch. XI (v. 3) : *par la foi nous croyons que les siècles ont été disposés par le Verbe de Dieu pour devenir, d'invisibles, visibles*. — Que si on voulait entendre, par les formes existant hors de toute matière, les anges, nous dirions que des anges viennent les formes qui sont dans la matière, non par mode d'influx », comme le voulaient ceux dont nous avons repoussé le sentiment, au corps de l'article, « mais par voie de mouvement », en ce sens que les anges meuvent les agents corporels, à l'aide et par l'action desquels se produisent les transformations du monde des corps.

L'*ad secundum* redit que « les formes participées dans la matière se ramènent, non pas à des formes de même espèce

subsistant par soi, comme l'ont voulu les platoniciens, mais soit aux formes intelligibles contenues dans l'intelligence angélique, d'où elles procèdent par voie de mouvement, soit, en dernière analyse, aux raisons ou aux idées de l'intelligence divine desquelles ont procédé, dans les choses créées, les germes des formes, aptes à être ensuite, par le mouvement, réduites en acte ». On remarquera, en passant, cette expression de saint Thomas « les germes des formes, *formarum semina* » répandus par Dieu dans les choses créées, *afin que sous l'action des créatures ces semences lèvent* et deviennent l'admirable variété de formes que nous voyons dans le monde. Nous sommes loin du transformisme purement mécanique ou de l'évolution athée. Autant ce transformisme et cette évolution sont déraisonnables, autant la doctrine de saint Thomas nous apparaît pleine de suavité et d'harmonie.

L'*ad tertium* applique la même doctrine aux corps célestes. « Les corps célestes concourent à la production des formes dans les corps inférieurs, non par mode d'influx, mais par mode de mouvement », en ce sens que par la variété de leurs mouvements, ils activent et font lever ces semences de formes dont nous venons de parler, qui ont été répandues par Dieu dans le monde de la matière.

L'existence du monde des corps, comme l'existence de tout ce qui est en dehors de Dieu, ne peut s'expliquer que par une action positive de Dieu. C'est à Dieu, comme à son Auteur, que doit remonter le monde de la matière et des corps. S'il est distinct du monde des esprits et s'il lui est inférieur, le monde des corps n'en a pas moins de commun avec lui qu'il est. C'est par là qu'il relève de Dieu, auteur de tout être. Et c'est aussi pour Dieu qu'il a été fait. Car il rentre à titre de partie intégrante, dans le plan de l'œuvre de Dieu et il concourt à faire éclater sa gloire. Nous verrons plus tard, quand nous traiterons de l'homme, ou du gouvernement divin, et plus encore quand il s'agira de l'œuvre rédemptrice, comment le monde matériel concourt à la gloire de Dieu. Ce monde matériel ou des corps, si nous le prenons dans son ensemble ou dans ses parties premières et essen-

tielles, n'a pu être produit que par Dieu seul : l'universalité de la matière n'a pu être produite que par voie de création ; et l'acte créateur, au sens strict, ne saurait convenir à aucune cause seconde. C'est en ce sens qu'il est dit, par Moïse, au premier verset de la Genèse : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.*

Mais, immédiatement après ce premier verset, la Genèse ajoute : *Et la terre était informe et nue ; et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme ; et l'esprit d'Elohim était porté sur la face des eaux.* C'est à expliquer ce second verset que va être consacrée la question suivante. Elle sera comme la transition entre la question précédente et les questions qui suivront où nous devrons traiter de la distinction des choses dans le monde corporel. Ainsi que saint Thomas nous en avertit, en effet, après avoir traité de la création du monde corporel, « nous devons maintenant considérer l'œuvre de la distinction. Et, là-dessus, nous aurons à étudier deux choses : d'abord, le lien ou le rapport et l'ordre de la création à la distinction (q. 66) ; deuxièmement, la distinction elle-même » (q. 67-69).

Le rapport ou l'ordre de la création à la distinction forme l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVI.

DE L'ORDRE DE LA CRÉATION A LA DISTINCTION.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'informité de la matière créée a précédé, dans le temps, sa distinction?
2° S'il n'y a qu'une même matière pour tous les êtres corporels?
3° Si le ciel empyrée a été concréé à la matière informe?
4° Si le temps a été concréé à cette même matière?

La question présente, nous venons de le dire, a pour but d'expliquer le second verset de la Genèse, où il est parlé de la terre qui était informe et nue. Que faut-il entendre par cette chose informe, non formée, qu'était la terre? Pouvons-nous supposer qu'il ait préexisté une matière sans forme? Qu'est-ce qui a été créé par Dieu tout d'abord, et dans quel état cela a-t-il été créé. Faut-il parler de chaos et de chaos absolu; ou devons-nous admettre qu'il y avait déjà, dans le monde matériel, quand il est sorti des mains de Dieu, une certaine distinction? Y avait-il une distinction de formes dans la matière? (art. 1); y avait-il une distinction dans la matière elle-même? (art. 2); hors du monde chaotique, y avait-il le séjour de la gloire? (art. 3); le temps commença-t-il d'exister dès ce premier instant? (art. 4).

Et d'abord, y avait-il quelque distinction de formes dans la matière? — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'informité de la matière créée a précédé dans le temps sa distinction?

Nous allons trouver, dans cet article, une explication lumineuse du second verset de la Genèse, et des aperçus qui jetteront

les plus vives clartés sur des questions extrêmement importantes dans l'ordre des sciences naturelles. — Trois objections veulent prouver qu'il a été un temps où la matière était sans forme, que « l'informité de la matière a précédé, dans le temps, la formation de cette matière ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans la Genèse, ch. I (v. 2) : *la terre était informe et vide*, ou, d'après une autre traduction, *invisible et sans ordre* (c'est la version des Septante), par où se trouve désignée l'informité de la matière, comme le dit saint Augustin (au livre des *Confessions*, liv. XII, ch. XII ; et dans le *Commentaire littéral de la Genèse*, liv. II, ch. XI). Donc la matière a été un certain temps informe, avant d'être formée ». — La seconde objection fait observer que « la nature, dans son opération, imite l'opération de Dieu, comme la cause seconde imite la cause première. Or, dans l'opération de la nature, l'absence de la forme précède dans le temps la venue de cette forme. Il doit donc en être de même dans l'opération de Dieu ». — La troisième objection veut prouver que cette préexistence de la matière, antérieurement à toute forme, n'est pas chose impossible. « La matière, » en effet, même au sens de matière première, « l'emporte sur l'accident, puisqu'elle fait partie de la substance. Or, Dieu peut faire que l'accident se tienne sans sujet, comme on le voit dans le sacrement de l'autel. Donc, Il a pu faire aussi que la matière fût sans forme ». — Ces objections, on le voit, surtout la dernière, voulaient prouver que la matière avait préexisté, dans l'œuvre de Dieu, antérieurement à toute forme, même substantielle.

Deux arguments *sed contra*, qui sont deux véritables objections en sens inverse, se portant à l'extrême opposé, veulent prouver que le monde a dû toujours exister tel que nous le voyons aujourd'hui, et que, par suite, la matière n'a pas pu passer d'un premier état plus ou moins chaotique à un état de formation plus parfaite. — Le premier arguë de ce que « l'imperfection dans l'effet témoigne de l'imperfection dans la cause. Or, Dieu est un agent souverainement parfait ; et il est dit de Lui dans le *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 4) : *Ses œuvres sont parfaites*. Donc l'œuvre sortie de ses mains créatrices n'a jamais

été informe »; elle a été parfaite du premier coup. — Le deuxième argument *sed contra* dit que « la formation de la créature corporelle a consisté dans l'œuvre de la distinction. Or, à la distinction s'oppose la confusion, comme à la formation s'oppose l'informité. Si donc l'informité a précédé, dans le temps, la formation de la matière, il s'ensuit qu'au commencement a existé cette confusion de la créature corporelle que les anciens ont appelé le *chaos* »; et cela même est un inconvénient, que l'œuvre de Dieu, au début, n'ait été qu'un informe chaos.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de la question actuelle, il y a diversité d'opinions parmi les saints. Saint Augustin, en effet (dans ses *Confessions*, liv. XII, ch. XXIX; et dans le *Commentaire littéral de la Genèse*, liv. I, ch. XV), veut que l'informité de la matière n'ait pas précédé sa formation d'une priorité de temps, mais seulement d'une priorité d'origine ou selon l'ordre de nature. D'autres, comme saint Basile (dans son *homélie deuxième sur l'Hexaméron*), saint Ambroise (*sur l'Hexaméron*, liv. I, ch. VII, VIII) et saint Jean Chrysostome (*homélie deuxième sur la Genèse*) veulent que l'informité de la matière ait précédé sa formation, même d'une priorité de durée. »

« Pourtant, et bien que ces opinions paraissent contraires, il n'y a, au fond, entre elles, qu'une légère différence. C'est qu'en effet saint Augustin n'entend pas au même sens que les autres cette expression *l'informité de la matière*. Par informité de la matière, il entend l'absence de toute forme » même substantielle. « Et, à prendre ainsi l'informité de la matière, il est impossible qu'elle ait précédé, d'une priorité de durée, soit la formation, soit la distinction de cette matière. — S'il s'agit, d'abord, de la formation, la chose est évidente. Car la matière informe, à supposer qu'elle ait préexisté dans le temps, était quelque chose de réel; un être qui dure, en effet, est quelque chose de réel et ce qui termine l'acte créateur ne peut être qu'une chose actuellement existante. Or, ce qui fait qu'une chose existe actuellement et qu'elle est en réalité, c'est la forme. Dire, par conséquent, que la matière a préexisté sans aucune forme, c'est dire qu'elle a existé et qu'elle n'a pas existé en même temps : ce qui implique

contradiction ». Donc, une priorité de durée pour la matière informe est chose tout à fait impossible, si on l'entend par rapport à l'*information*. — Elle l'est encore, si on l'entend de la distinction ; c'est-à-dire que la matière n'a pas pu préexister avec une seule forme substantielle : il a fallu qu'elle ait été créée sous diverses formes substantielles.

Notons avec le plus grand soin ce point de doctrine que nous expose ici saint Thomas. Il touche à l'erreur philosophique la plus tenace et la plus répandue parmi les savants modernes, ce qui les met dans l'impossibilité d'assigner aux phénomènes qu'ils observent une explication dernière satisfaisante. « On ne peut pas dire, déclare saint Thomas, que la matière ait eu d'abord une certaine forme commune et qu'ensuite soient survenues d'autres formes qui auraient établi dans le monde les distinctions que nous y voyons. Ce serait, en effet, retomber dans l'opinion des anciens naturalistes (Cf. *Aristote. Physiques*, liv. I, ch. IV, n. 1 ; ch. VIII, n. 1 ; de S. Th., leç. 8, 14) qui faisaient de la matière première un certain corps existant en soi d'un être réel, qu'ils appelaient le feu, l'air, l'eau ou quelque autre corps intermédiaire. D'où il suivait que toute production dans la nature n'était qu'une altération. Cette forme précédente, en effet, constituant l'être en acte et en faisant un être distinct dans l'ordre de substance, il s'ensuivait que toute forme surajoutée ne le constituait plus en acte purement et simplement, mais ne faisait que le déterminer à être ceci ou cela, de telle manière ou de telle autre ; ce qui est le propre de la forme accidentelle » : un être est constitué tel, dans l'ordre de substance, par la forme substantielle qui le fait être ; quand une fois il est constitué tel par cette forme substantielle, tout ce qui vient après et le modifie ne sera plus qu'une forme accidentelle. « Par conséquent, toutes les formes ultérieures survenues » dans le monde de la nature après la première création, « n'eussent été que des accidents, qui peuvent bien terminer le mouvement d'altération, mais non le mouvement de génération substantielle ». Et c'est là précisément la conséquence à laquelle aboutissent toutes les théories des physiciens et des chimistes modernes qui ne veulent admettre dans le monde matériel qu'une même substance. S'il n'y a qu'une

seule substance, dans le monde de la nature, et si toute la variété des êtres ou des phénomènes que nous y observons s'explique par de simples modifications accidentelles de cette unique substance, selon que ses molécules ou ses atomes s'agitent et se combinent ou se dissocient dans des mouvements plus ou moins rapides, le monde de la nature n'est plus qu'un jeu plus ou moins fortuit de figures artificielles. Sous des airs et avec des apparences d'explication scientifique, cette doctrine est tout ce qu'il y a de plus superficiel. Elle ne va pas au fond des choses : la mécanique et à la rigueur la physique peuvent s'en contenter ; mais ni la philosophie, ni même la chimie ne le peuvent. — Pour rendre raison des choses et des phénomènes de la nature, au point de vue philosophique et même au point de vue chimique, « il faut », de toute nécessité, « dire que la matière première n'a pas été créée privée absolument de toute forme, ni non plus sous une forme identique commune » ne constituant qu'une seule substance, « mais avec des formes » substantielles « distinctes ».

« De la sorte », ajoute saint Thomas, revenant à la différence apparente qui existait entre l'opinion de saint Augustin et celle des autres Pères, « si l'informité de la matière se réfère à la condition de la matière première qui de soi n'a aucune forme [cf. sur cette notion de la matière première ce que nous avons dit dans notre précédent volume, p. 17], cette informité de la matière n'aura pas précédé sa formation ou sa distinction, d'une priorité de durée, mais seulement d'une priorité d'origine ou de nature, comme le dit saint Augustin, à la manière dont la puissance précède l'acte et la partie le tout. Les autres saints » Docteurs, « au contraire, prennent l'informité, non pas selon qu'elle exclut toute forme, mais selon qu'elle exclut cette beauté et cet éclat que nous voyons maintenant dans le monde de la nature. En ce sens, ils disent que l'informité de la matière corporelle a précédé, dans le temps, la formation de cette matière. Il est vrai que même ainsi entendu, leur sentiment n'est pas absolument identique à celui de saint Augustin, qui, sur certains points, s'accorde avec eux, et, sur d'autres, en diffère, ainsi que nous le verrons plus loin » (q. 69, art. 1 ; q. 74, art. 2). Mais, du moins, pour ce qui est du rejet de la matière préexistant à toute forme,

dans la durée, il n'y a aucune différence entre saint Augustin et les autres Pères.

« Si maintenant nous venons au texte de la Genèse, autant que nous le pouvons entendre, nous verrons qu'il manquait une triple beauté, en raison de laquelle la créature corporelle était appelée informe. Il manquait d'abord à la totalité du corps diaphane qui s'appelle le ciel, la beauté de la lumière ; et c'est pour cela qu'il est dit que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme.* Pour la terre, il lui manquait une double beauté : l'une, qui lui vient de ce qu'elle émerge au-dessus des eaux ; et, de ce chef, il est dit que la terre était *informe* ou *invisible,* en ce sens qu'elle ne pouvait pas être aperçue du regard corporel, étant de toutes parts couverte par les eaux ; l'autre, qui lui vient de ce qu'elle est ornée d'herbes et de plantes : et, à cause de cela, il est dit qu'elle était *nue* ou sans ordre, c'est-à-dire sans ornement, comme le porte une autre version. Ainsi donc, après avoir mentionné d'abord (au premier verset) la création de deux natures, savoir le ciel et la terre, l'écrivain sacré a exprimé (au second verset) l'informité du ciel par ces paroles : *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme,* en comprenant sous le mot *ciel* même notre atmosphère ; et l'informité de la terre, par ces autres paroles : *la terre était invisible et sans ordre* ».

Les exégètes de profession auront remarqué combien littérale et combien simple, en même temps que profonde, est l'interprétation que vient de nous donner saint Thomas, du second verset de la Genèse. Pour saint Thomas, l'auteur inspiré prend le monde tel qu'il le voit au moment où il écrit et tel que le voient ceux à qui il s'adresse. Ce monde se résume en deux grandes divisions : le ciel au-dessus de nos têtes ; la terre, sous nos pieds. Ce ciel et cette terre ont été créés par Dieu, c'est-à-dire tirés du néant, amenés à l'être, alors qu'auparavant ils n'étaient pas. Mais s'ils ont été créés par Dieu, et créés par Lui d'un seul coup, quant à l'universalité de leur matière, ils n'ont pas été tout de suite dans l'état où nous les voyons. Au sortir ou au terme de l'acte créateur, le ciel, c'est-à-dire ce qui est au-dessus de nos têtes, ce corps diaphane et transparent qui est le séjour de la lumière, n'avait pas de lumière ; il était dans les

ténèbres : les ténèbres étaient sur la face de cet abîme. Quant à la terre, on ne la voyait même pas : elle était cachée sous les eaux, et, par suite, n'avait à sa surface aucun des ornements, aucune des parures qui maintenant charment nos yeux et nous ravissent. Voilà ce qu'était le monde au terme de l'acte créateur, voilà dans quel état Dieu l'avait créé. Mais ce n'était pas pour le laisser dans cet état. L'auteur sacré nous le donne à entendre et prépare les esprits à l'exposé des œuvres qui vont suivre, quand il dit, dans ce même verset deuxième, que l'*Esprit d'Elohim était porté sur la face des eaux;* c'est-à-dire que mû par son amour, Dieu allait travailler l'universalité de la matière informe sortie de ses mains pour la disposer et l'embellir. Nous aurons, dans les questions qui vont suivre, à contempler cette œuvre de disposition parfaite et d'embellissement.

L'*ad primum* répond que « le mot *terre*, dans le passage de saint Augustin que visait l'objection, est pris par le saint Docteur dans un sens qui n'est pas celui que lui donnent les autres saints. Saint Augustin veut que par les mots *terre* et *eaux*, dans ce second verset de la Genèse, se trouve désignée la matière première. Moïse, en effet, s'adressant à un peuple grossier, ne pouvait » pas « leur parler » directement « de la matière première » ; il ne pouvait le faire « qu'en voilant cette notion sous la similitude de choses connues par eux. Aussi bien l'exprime-t-il sous forme de similitudes multiples, ne l'appelant pas seulement *terre* ni seulement *eau*, de peur qu'en effet il ne parût identifier la matière première à l'un ou à l'autre de ces éléments : elle a cependant, avec la terre, cette ressemblance qu'elle est le sujet des formes ; et, avec l'eau, qu'elle est apte à recevoir des formes diverses. A prendre ainsi les choses, on dira donc que *la terre était informe et vide* ou *invisible et sans ordre*, parce que la matière se connaît par la forme, d'où il suit qu'en soi elle est dite invisible ou inconnaissable; et que sa potentialité est remplie par la forme » qui l'actue, « ce qui faisait dire à Platon (dans le *Timée*) que la matière est un lieu. — Les autres saints prennent le mot *terre* au sens qu'il a ordinairement; et nous avons vu » au corps de l'article, « en quelle manière elle était informe, d'après eux ». — Il semble bien que le sens obvie de la Genèse

est plutôt en faveur de la seconde interprétation. Ce qui ne serait peut-être pas improbable, c'est que l'expression *sur la face des eaux*, qui termine le second verset, se rapportât, d'une façon générale, à l'universalité de la matière corporelle que l'Esprit de Dieu allait façonner, disposer et embellir. D'ailleurs, cela n'exclut pas que la même expression s'entende de l'élément spécial que les anciens opposaient à cet autre élément, la terre, puisque la suite du texte nous montre qu'avant l'intervention nouvelle de Dieu, la terre elle-même était couverte par les eaux et qu'il n'y avait pas de séparation entre les eaux qui devaient être au-dessus du firmament et les eaux qui devaient demeurer dessous. — Aujourd'hui, on serait assez porté à entendre par ce mot *les eaux*, l'universalité de la matière cosmique à l'état de chaos.

L'*ad secundum* fait observer que « la nature produit son effet en tirant l'être actuel qu'elle réalise d'un sujet préalablement en puissance. C'est pour cela que, dans son opération, la puissance doit précéder l'acte et l'informité la formation, même d'une priorité de durée. Dieu, au contraire », dans l'acte créateur, « produit l'être actuel », sans rien présupposer, « en le tirant du néant. C'est pour cela qu'Il peut produire instantanément une chose parfaite », matière et forme tout ensemble, « selon la grandeur de sa vertu ».

L'*ad tertium* dit que « l'accident, étant une forme, est un certain acte; la matière, au contraire, selon tout elle-même, n'est qu'en puissance. Et de là vient qu'il y a plus d'impossibilité, pour la matière, à exister actuellement sans aucune forme, qu'il n'y en a, pour l'accident, à exister sans sujet ». L'objection était spécieuse; la réponse est décisive.

Nous avons déjà fait remarquer que les deux arguments *sed contra* constituaient deux véritables objections en sens inverse. Ils voulaient prouver que Dieu avait dû créer le monde dans un état de perfection absolue et définitive, tel que nous le voyons maintenant, tel qu'il devait être au moins quand l'homme paraîtrait sur la terre.

Saint Thomas répond, pour le *premier argument*, qu' « en se mettant dans le sentiment des autres saints, qui », à la différence de saint Augustin, « admettent » une véritable succession

de temps et « une priorité de durée entre la non-formation du monde corporel et sa formation actuelle, il n'est nullement fait injure à la toute-puissance de Dieu. Si Dieu a agi de la sorte, ce n'est pas par défaut de puissance, mais pour faire éclater sa sagesse, en gardant un certain ordre dans la disposition des choses, allant du moins parfait au plus parfait ». Cette raison ne peut qu'être très goûtée aujourd'hui, alors que les données de la science permettent de retrouver, dans ses lignes générales, cette succession progressive dans la formation de notre monde.

Au second argument, saint Thomas répond que « quelques anciens naturalistes affirmèrent », pour le début des choses, un chaos ou « une confusion qui excluait toute distinction; sauf qu'Anaxagore admettait en même temps une intelligence distincte et non mêlée à la matière ». Cette opinion des anciens naturalistes, comme nous l'avons fait remarquer au corps de l'article, est redevenue l'opinion de beaucoup de modernes savants ou philosophes. Ils n'admettent, eux aussi, pour le début des choses, qu'une même matière dont les atomes ou les molécules auraient été animés d'un mouvement plus ou moins rapide; et c'est par les seules variantes de ce mouvement qu'ils veulent expliquer toutes choses. Plusieurs d'entre eux sont même en retard sur Anaxagore, puisqu'ils refusent d'en appeler à l'action de l'intelligence transcendante admise par ce philosophe. Saint Thomas nous a donné, au corps de l'article, la raison qui s'oppose à cette théorie de l'unité absolue de matière, au sens d'une seule et même forme substantielle informant la matière première. Il n'y revient pas ici. Mais il nous avertit qu' « avant de décrire l'œuvre de la distinction, l'Écriture Sainte », dans le second verset de la Genèse, « affirme déjà des distinctions multiples. — D'abord, la distinction du ciel et de la terre, par où », déclare saint Thomas, « se trouve indiquée même une distinction de matière » première, « ainsi que nous le montrerons tout à l'heure (art. 2) [Nous allons avoir à expliquer cette parole de saint Thomas, en commentant l'article indiqué]; et cela, quand il est dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* — Deuxièmement, nous trouvons mentionnée la distinction des éléments

quant à leurs formes respectives, par cela que la terre et l'eau sont expressément nommées. L'air et le feu » (qui étaient, au sentiment des anciens, les deux autres éléments) « ne sont pas désignés, parce qu'il n'est pas aussi évident, pour les esprits grossiers comme l'étaient ceux à qui Moïse s'adressait, que l'air et le feu soient des corps, ainsi que la chose est manifeste pour l'eau et la terre. Il est vrai que Platon (dans le *Timée*) aurait entendu par ces mots *l'Esprit du Seigneur*, l'air, étant donné que l'air est aussi une sorte de *souffle :* comme il aurait entendu le feu par le mot *ciel*, le ciel étant, disait-il, d'une nature ignée ; ainsi que saint Augustin le rapporte, au huitième livre de la *Cité de Dieu* (ch. XI). Rabbi Moyses (Maimonides), qui acceptait l'interprétation de Platon sur les autres points, voulait que le feu fût désigné par les *ténèbres ;* parce que, disait-il, le feu, dans sa sphère propre, ne luit pas. Mais, reprend saint Thomas, il vaut mieux s'en tenir à notre première explication » : savoir que des quatre éléments, la terre et l'eau ont été les seuls désignés expressément par Moïse. « L'expression, en effet, d'*Esprit du Seigneur*, n'est usitée, dans l'Écriture, que pour désigner l'Esprit-Saint » [Retenons, au passage, ce mot très formel de saint Thomas ; il ne sert pas seulement à fixer le sens du présent verset de la Genèse, il projette aussi une très vive lumière sur la révélation de l'Esprit-Saint, et, par suite, de la sainte Trinité, dans l'Ancien Testament]. — « Une troisième distinction, déjà marquée » au second verset de la Genèse, « c'est », poursuit saint Thomas, « la distinction des divers sites pour les éléments : la terre, en effet, était sous les eaux qui la rendaient invisible ; quant à l'air qui est le sujet des ténèbres, il était marqué comme étant au-dessus des eaux, par cela qu'il était dit que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme* ». Pour entendre ces dernières remarques de saint Thomas, il faut se rappeler que les anciens assignaient une place déterminée à chacun des quatre éléments : à la terre, le lieu inférieur ; à l'eau, le lieu qui venait après ; puis, à l'air ; puis, au feu. — Voilà donc quelles étaient, d'après saint Thomas, les distinctions déjà comprises dans l'acte créateur. « Quant aux distinctions qui devaient venir après, on les verra par ce qui va suivre » (q. 67-69).

En commentant l'article 2 de la question 44, dans notre précédent volume, nous faisions remarquer que cet article aurait pu s'appeler l'article de la matière première. De l'article que nous venons de commenter ici, nous pourrions dire qu'il est l'article des éléments. Et c'est une grande question que cette question des éléments, l'une de celles qui ont été le plus agitées depuis les progrès des sciences d'observation. Les anciens n'admettaient que quatre éléments ou corps simples. En raison des progrès dus à l'analyse chimique, les corps simples ou éléments des anciens furent décomposés en un certain nombre d'autres corps dont plusieurs ont été décomposés à leur tour, sans qu'il soit possible de déterminer, aux yeux des savants, s'il existe une limite fixe au delà de laquelle on ne découvrira plus de nouveaux corps simples. C'est même pour cela que plusieurs savants se sont demandé s'il ne serait pas légitime de supposer qu'à la base de tous les composés qui existent se trouve un unique corps simple dont les transformations expliqueraient tout ce que nous voyons dans le monde de la nature. Nous avons entendu saint Thomas nous dire ce qu'il fallait penser de cette hypothèse. Elle est inadmissible, à ses yeux. Car ce serait anéantir toute distinction substantielle dans le monde des corps. Il n'y aurait plus que des variétés accidentelles d'une même et identique substance; ou plutôt les divers êtres qui nous apparaissent dans le monde ne seraient que divers agrégats purement accidentels d'atomes ou de molécules qui seraient identiques en substance. Pour expliquer la diversité des êtres que nous voyons dans le monde et leurs transformations multiples, saint Thomas requiert autre chose que des modifications accidentelles d'une même substance; il en appelle aux transformations substantielles. La vraie science, sur ce point, est en parfait accord avec lui. Nul n'ignore que les plus écoutés parmi les grands chimistes de notre temps [Cf. notamment Berthelot : *la Synthèse chimique*], en arrivent à s'exprimer dans des termes identiques à ceux du saint Docteur.

D'autre part, les transformations substantielles ne sont possibles que si l'on admet action et réaction qualitatives d'un corps sur l'autre. Et c'est ici que la question des éléments ou premiers corps simples s'impose avec une nécessité inéluctable. Pour

qu'un corps, en effet, puisse agir sur un autre corps, d'une action qualitative, il faut qu'en l'un des deux se trouve une qualité, ou un degré de cette qualité, qui ne se trouvera pas dans l'autre; un corps ne peut être chauffé par un autre corps que si ce dernier est chaud alors que lui ne l'était pas, ou, du moins, faut-il que cet autre corps soit plus chaud que lui. Dès lors, l'hypothèse d'une substance corporelle unique et identique ne peut plus se soutenir; car, évidemment, si la substance était identique dans tous les corps, les propriétés découlant de cette substance le seraient aussi. Il faut, pour avoir des propriétés ou des qualités différentes et même contraires, que la substance d'où ces propriétés découlent soit de nature toute différente. C'est donc, comme nous l'a dit saint Thomas au corps de l'article, pour rendre possibles les transformations ultérieures du monde de la nature, que nous requérons, dans la première constitution de la matière par l'acte créateur, une première diversité foncière distinguant les uns des autres les corps simples ou éléments qui devront agir et réagir les uns sur les autres selon la différence ou même la contrariété de leurs qualités actives et passives.

Quant à déterminer le nombre et la nature de ces premiers corps simples ou éléments, la chose est fort difficile, sinon même impossible, dans l'état actuel de la science. C'est tous les jours, en effet, que l'analyse chimique arrive à décomposer des corps qu'on avait tenus jusque-là pour des corps simples. Aristote, qui n'avait pas à son secours les instruments perfectionnés de nos savants chimistes, avait essayé, en suivant une voie qu'il serait peut-être utile de reprendre, de fixer le nombre et même la nature des premiers éléments. Il était parti de ce principe, que toute action et réaction dans le monde des corps, se fait par le *contact* médiat ou immédiat d'un corps sur l'autre. Il en concluait que les vrais principes de ces actions et de ces réactions étaient les *qualités tangibles* actives ou passives des divers corps. Comme, d'autre part, c'est du sens du *toucher* que relèvent les qualités tangibles, il avait demandé à ce sens du toucher les renseignements dont il avait besoin pour atteindre, par voie de raisonnement, la nature et le nombre des premiers corps simples. C'est ainsi qu'en réduisant les multiples qualités tangibles

des corps, révélées par le sens du toucher, à celles de ces qualités qui lui paraissaient tout à fait premières et irréductibles, il était arrivé à combiner deux par deux les quatre premières qualités, qui étaient pour lui, comme pour le vulgaire, le chaud et le froid, le sec et l'humide. Ces quatre combinaisons lui donnaient un premier corps simple qui devait avoir pour propriétés essentielles le sec et le chaud; un autre, qui devait avoir pour propriétés le chaud et l'humide; un troisième, avec le froid et l'humide; un quatrième, avec le froid et le sec. Il avait donné à ces quatre corps simples, toujours pour se conformer au langage ordinaire, les noms de feu, air, eau et terre; bien qu'il fût le premier à reconnaître que la terre, l'eau, l'air et le feu tels que nous les voyons autour de nous ne sont pas à l'état pur, mais demeurent, chacun, plus ou moins mêlés des autres corps simples.

Tel était l'enseignement d'Aristote sur cette grande question des éléments, enseignement qui, on le voit, diffère notablement de l'exposé plus ou moins fantaisiste qu'en ont donné certains auteurs. Il se présente sous un aspect que d'aucuns pourront appeler banal ou vulgaire, mais qui n'en offre pas moins, pour les esprits réfléchis, un très vif intérêt. Plusieurs même estimeront peut-être qu'il est d'une haute portée rationnelle et scientifique. [Cf. sur cette question des éléments, dans les œuvres d'Aristote, les deux livres *de generatione et corruptione*].

La matière, au terme de l'acte créateur, n'avait pas pu être absolument sans forme; elle n'avait pas dû, non plus, nécessairement, être revêtue de cette perfection et de cette variété de formes que nous lui voyons maintenant. Son état devait être un état intermédiaire. Revêtue de certaines formes primitives, selon lesquelles étaient constitués les premiers éléments, elle allait pouvoir, sous l'action toute-puissante et parfaitement ordonnée de Dieu, passer, par des phases successives, à l'état de perfection, d'ordre et de beauté, que Dieu voulait lui donner pour être le digne séjour de l'homme. — Mais avant d'étudier ces phases successives, saint Thomas se pose encore trois questions : celles de savoir, premièrement, si les corps célestes qui sont au-dessus de

nos têtes et la partie du monde qui est autour de nous ou sous nos pieds sont sortis des mains de Dieu avec un même fond de matière, ou si leur matière est différente; secondement, si en même temps que ces matières du monde qu'Il allait transformer et embellir, Dieu avait créé un monde transcendant qui n'aurait rien de commun avec le monde muable; enfin, l'introduction du temps dans cette œuvre que le temps devrait mesurer. C'est l'objet des trois articles qui vont suivre. — D'abord, si les corps célestes et notre monde terrestre sont d'une même matière.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

S'il n'y a qu'une même matière informe pour tous les êtres corporels?

La solution de saint Thomas, dans cet article, sera toute différente de la solution que donnent les savants modernes. Il importe cependant de savoir comment le saint Docteur l'a formulée à la suite d'Aristote et sur quelles raisons il l'appuyait pour avoir une idée exacte de sa doctrine sur un point qui revient assez souvent, à titre d'exemple, dans ses écrits. — Quatre objections veulent prouver qu' « il y a une même matière informe pour tous les êtres corporels », que tous les corps qui sont dans le monde sont composés des mêmes éléments. — La première en appelle à l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au deuxième livre des *Confessions* » (ch. XII), en s'adressant à Dieu : « *Je trouve deux choses que vous avez faites : l'une, qui était formée : l'autre, qui était informe;* et il appelle ainsi la *terre invisible et sans ordre* qui désigne, pour lui, la matière des choses corporelles. Donc, il n'y a qu'une seule matière pour tous les êtres corporels ». — La seconde objection cite le mot d' « Aristote » qui « dit, au cinquième livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 7 ; Did., liv. IV, ch. VI, n. 7) que tous les êtres qui conviennent en un même genre ont une même matière. Or, tous les êtres corporels conviennent dans le genre *corps*. Ils ont donc tous une

même matière ». — La troisième objection prétend qu' « il y a pour tous les corps une même forme » substantielle première : « la forme de *corporéité*. Or, l'unité de l'acte qui informe prouve l'unité de la puissance où il est reçu, comme sa diversité prouve la diversité de la puissance. Il s'ensuit qu'il y a une même puissance ou une même matière première pour tous les êtres corporels ». — La quatrième objection fait observer que « la matière, considérée en elle-même, est seulement en puissance. C'est par les formes que se font les distinctions. Par conséquent, la matière, considérée en elle-même », dépouillée de toute forme, « sera une » et indistincte. — Cette dernière objection est particulièrement intéressante. — Aujourd'hui, l'on prouverait directement l'unité de matière dans tous les corps de l'univers par les raies du spectre.

L'argument *sed contra* cite une parole d' « Aristote » qui « dit, au premier livre *de la génération* (ch. VI, n. 3; ch. VII, n. 11), que partout où il y a matière commune, il y a possibilité de transmutation, d'action et de réaction réciproques ». Puis, l'argument ajoute, en raisonnant dans la pensée d'Aristote : « Or, il n'en est pas ainsi pour les corps célestes et les corps inférieurs, dans leurs rapports mutuels. Donc leur matiere n'est pas commune ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de la question actuelle, il y a eu diverses opinions parmi les philosophes. Platon, en effet, et tous les philosophes antérieurs à Aristote, avaient dit que tous les corps avaient en eux la nature des quatre éléments. Et parce que les quatre éléments communiquent dans une même matière, comme en témoigne leur mutuelle génération et corruption, il s'ensuivait que tous les êtres corporels avaient une même matière » première. Il est vrai que même ces philosophes, notamment Platon, croyaient à une différence entre les corps célestes et les corps terrestres. Ils pensaient, comme on devait le penser généralement jusqu'à la découverte des instruments d'optique permettant de discerner des variations dans les corps célestes, que ces derniers étaient, à la différence des corps qui nous entourent, incorruptibles. Mais « Platon attribuait cette incorruptibilité, non pas à une diffé-

rence de matière ou de nature, mais à la volonté de leur auteur, c'est-à-dire de Dieu, qu'il présente, dans le *Timée*, disant aux corps célestes : *Par votre nature vous êtes corruptibles, mais par ma volonté vous êtes indissolubles, car ma volonté est plus forte que votre nature* ».

« Aristote rejeta cette position » de Platon et de tous les philosophes qui l'avaient précédé. Il n'admit pas que tous les corps fussent de même nature, qu'ils participassent tous à la nature des quatre éléments et qu'ils eussent une matière commune. Pour repousser ce sentiment, « il argua des mouvements naturels que nous voyons dans les corps ». Nous touchons ici à l'un des points les plus originaux de la physique d'Aristote. Il est vrai que les savants modernes ne devaient pas le suivre sur ce point. Mais sa théorie n'en témoigne pas moins d'un curieux esprit d'observation et d'une puissance de raisonnement vraiment extraordinaire. Voici comment il raisonnait [Cf. le premier livre *du Ciel et du Monde*, ch. II, n. 5; ch. III, n, 4; de s. Th., leç. 4, 6]. Il constatait qu'il y a autour de nous et en nous, pour les corps au milieu desquels nous vivons, divers mouvements naturels contraires, plus ou moins complexes, mais qui peuvent se ramener à deux mouvements simples : les uns descendent, comme les corps lourds; et les autres montent, ce sont les corps légers. Au-dessus de nos têtes, au contraire (car, pour Aristote, la terre était immobile au centre du monde) se trouvaient des corps doués d'un mouvement plus ou moins rapide et plus ou moins uniforme, mais qui était de même nature, c'est-à-dire un mouvement circulaire. Ce mouvement circulaire était différent du mouvement plus ou moins rectiligne des corps observés autour de nous. D'autre part — et ceci était essentiel aux yeux d'Aristote — le mouvement, dans les corps, témoigne de leur nature. Il définissait même la nature par là : le principe du mouvement en tout être qui se meut, quand ce mouvement est vraiment sien et ne lui vient pas d'un autre, par mode de violence. « Puis donc que les corps célestes avaient un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments, il s'ensuivait que leur nature était différente de la nature de ces derniers. Et de même que le mouvement circulaire, qui était le mouvement propre aux

corps célestes, est un mouvement où il n'y a point place pour la contrariété, tandis que les mouvements propres aux éléments sont des mouvements contraires, comme on le voit par ceux qui montent et ceux qui descendent, il s'ensuivait que dans les corps célestes il n'y avait point de contrariété, tandis que les corps de nature élémentaire avaient en eux, dans leur nature, des principes de contrariété. Et parce que la génération et la corruption proviennent des principes de contrariété » dont l'un s'attaque à l'autre et le combat jusqu'à ce qu'il en triomphe, « il s'ensuivait encore que les corps célestes étaient, par nature, incorruptibles, tandis que les corps d'ici-bas seuls pouvaient se corrompre ».

L'argument ne pouvait être ni plus serré ni plus logique. Le seul point critique était dans l'observation du début; et tout devait se ramener à la question de savoir si, en effet, les corps célestes étaient animés d'un mouvement circulaire par opposition aux corps inférieurs, ou si, plutôt, il n'y avait pas, pour tous les corps de l'univers, un même principe de mouvement, qu'on devait formuler, dans les temps modernes, en l'appelant du nom de gravitation universelle. Ce n'est pas que cette gravitation universelle n'ait ses difficultés, tant au point de vue scientifique qu'au point de vue philosophique. Mais c'est elle qui jusqu'ici paraît le mieux répondre aux conceptions des savants. Nous croyons cependant qu'il y aurait un travail à faire, un travail extrêmement important et qui pourrait projeter des lumières inattendues sur la conception du monde : ce serait de rapprocher des faits observés par la science, la théorie aristotélicienne des mouvements naturels. Car une chose demeure nécessairement vraie à nos yeux : c'est que les corps créés par Dieu n'ont pas pu ne pas recevoir de Lui un principe intrinsèque du mouvement local, leur permettant de réaliser, par une action appropriée, leur fin naturelle respective. Or, il est permis de se demander si cette vérité est suffisamment sauvegardée par la théorie de l'inertie de la matière, entendue au sens d'absence de tout principe de mouvement local dans les êtres corporels; et si la fameuse « chiquenaude » requise seulement pour mettre tout en branle au début, dans la conception moderne de mouvement, ne réduit pas l'action de la cause première à celle d'une

cause seconde. Dieu n'agit pas du dehors comme nous. Son action a dû se traduire, dans la constitution des êtres naturels, non pas simplement par une impulsion extrinsèque, mais plutôt par la collation d'un principe intrinsèque de mouvement qui n'est autre précisément, selon la définition géniale d'Aristote, que la nature même de chaque être.

Saint Thomas, après avoir résumé l'application que faisait Aristote à la nature des divers corps, de sa théorie des mouvements naturels, signale l'opinion spéciale du philosophe juif « Avicebron », qui, « nonobstant la différence de la corruptibilité et de l'incorruptibilité naturelles, n'admettait, pour tous les corps, qu'une même matière, arguant de l'unité de la forme corporelle. — Mais, observe saint Thomas, il faudrait pour que cette opinion fût vraie, que la forme de corporéité fût une forme spéciale, à laquelle s'ajouteraient les autres formes distinguant les divers corps. Cette forme, en effet, adhérerait immuablement à la matière; et, par elle, tout corps serait incorruptible ; la corruption ne se produirait que par la rémotion des formes subséquentes. Seulement, dans ce cas, nous n'aurions pas de corruption pure et simple ; ce ne serait qu'une corruption accidentelle, puisque la privation de ces formes laisserait toujours subsister un être réel et complet. C'était exactement ce qui arrivait pour les anciens naturalistes », dont nous avons déjà parlé, « qui supposaient, dans la nature, un premier corps, tel que le feu, ou l'air, ou toute autre chose semblable ». — Il est aisé de voir que soit cette opinion des anciens naturalistes, soit l'opinion plus explicite d'Avicebron, ressemblent étonnamment à l'opinion des modernes voulant admettre une seule et même substance corporelle qui resterait toujours identique au fond et ne varierait que dans le mouvement ou la disposition purement accidentelle de ses atomes et de ses molécules. Comme vient de le remarquer saint Thomas, et nous avions nous-mêmes, plusieurs fois déjà, fait la même remarque, cette opinion étend à l'université des êtres corporels l'incorruptibilité qu'Aristote revendiquait pour les corps célestes.

« Mais si nous supposons » — ce qui, pour saint Thomas, est une vérité foncière de la philosophie de la nature, un des points

sur lesquels il s'est le plus nettement prononcé, malgré les hésitations et les tendances ou même les affirmations contraires de tant d'autres docteurs — « qu'il n'est aucune forme » de corporéité « qui demeure, dans les corps corruptibles, comme substrat de la génération et de la corruption, il s'ensuit de toute nécessité que la matière ne sera pas la même pour les corps corruptibles et pour les corps incorruptibles », en admettant qu'il y eût des corps incorruptibles au sens où l'admettait Aristote. « La matière, en effet, selon tout ce qu'elle est, est en puissance à la forme. Il faut donc que la matière, à la considérer en elle-même, soit en puissance à la forme de tous les êtres dont elle est la matière commune. Et puisque chaque forme ne la met en acte que par rapport à elle, il s'ensuit qu'elle demeure en puissance par rapport à toutes les autres formes. Il en est ainsi, même en supposant que l'une de ces formes soit plus parfaite et contienne en soi virtuellement les autres ; car la puissance est de soi indifférente au parfait ou à l'imparfait » : elle recevra l'un ou l'autre, selon que l'agent proportionné amènera l'un ou l'autre par son action ; « et, par suite, de même qu'elle est en puissance à la forme parfaite, quand elle est sous la forme imparfaite, de même *vice versa*. Ainsi donc, la matière, selon qu'elle est » (par hypothèse) « sous la forme du corps incorruptible, sera encore en puissance à la forme du corps corruptible. Et parce qu'elle n'a pas cette forme en acte, elle sera tout ensemble sous sa forme » incorruptible « et sous la privation » de la forme corruptible qu'elle n'a pas mais qu'elle pourrait avoir : « l'absence, en effet, en un sujet donné, de la forme » qu'il pourrait avoir, « à laquelle il est en puissance » intrinsèque réelle, « constitue la privation. Or, cela même est ce qui fait qu'un corps est corruptible » : savoir qu'il est en puissance à une autre forme, au moment même où il a telle forme donnée ; tandis que le corps incorruptible se définit celui qui a sa forme en telle manière qu'il n'est plus en puissance à une autre forme. « Il est donc impossible », sous peine de tomber dans une contradiction flagrante, de dire « qu'il y ait une même matière pour les corps corruptibles et pour les corps incorruptibles », à supposer qu'on admette de tels corps.

« Il est vrai qu'Averroès (dans son livre *de substantia orbis*, ch. II) a imaginé une autre explication. Pour lui, le corps céleste lui-même serait la matière du ciel, étant en puissance à la diversité des lieux, bien qu'il garde le même être ; et la forme du ciel serait la substance séparée qui est unie au corps céleste à titre de moteur ». [Nous retrouvons ici le fond de doctrine aristotélicienne concevant les cieux comme d'immenses sphères superposées, aptes à se mouvoir d'un mouvement rotatoire sous la motion des diverses substances séparées qui sont, pour nous, les anges]. « Mais, reprend saint Thomas, cette explication d'Averroès ne saurait être admise. Il est impossible, en effet, de supposer, dans le monde, un être existant d'une façon réelle et concrète, sans qu'il soit, selon tout lui-même, acte et forme, ou sans qu'il ait un acte et une forme. Si donc on écarte, par la pensée, la substance séparée qui a raison de moteur, et que le corps céleste ne soit pas un tout ayant une forme, ce qui implique qu'il doit être un composé de forme et de sujet recevant cette forme, il s'ensuit nécessairement qu'il sera, selon tout lui-même, acte et forme. Or, tout ce qui est ainsi appartient au monde intelligible » et non pas au monde sensible ; « ce qui n'est pas le cas des corps célestes, d'ordre manifestement sensible ».

« Il demeure donc, poursuit saint Thomas, que la matière des corps célestes, considérée en elle-même (toujours en raisonnant dans l'opinion d'Aristote), n'est en puissance qu'à la forme qu'elle a actuellement. Peu importe d'ailleurs, en ce qui est de la question présente, que cette forme soit une âme » (comme le voulaient certains auteurs qui disaient que les cieux étaient vivants et animés) « ou qu'elle soit quelque autre chose. Cette forme-là, donc », quelle qu'elle soit, « sera, pour sa matière, un tel principe de perfection, qu'elle ne la laissera aucunement en puissance à l'acte d'être, mais seulement au lieu », dont le corps céleste peut changer, étant animé d'un mouvement de rotation, « ainsi que le dit Aristote » (au douzième livre des *Métaphysiques* : de S. Th., leç. 2 ; Did. l. XI, ch. II, n. 4). « Et, par suite, la matière des corps célestes et la matière des éléments ne sera pas la même, si ce n'est par mode d'analogie, selon que l'une et l'autre conviennent dans la raison d'être en puissance ».

L'*ad primum* répond que « saint Augustin suit, sur ce point, l'opinion de Platon, n'admettant pas une cinquième essence » distincte de l'essence des quatre corps simples. — « On pourrait dire aussi », dans le cas où l'on voudrait expliquer ce texte de saint Augustin sans lui faire contredire le sentiment d'Aristote, « que la matière informe est une en entendant cela de l'unité d'ordre, à la manière dont tous les corps sont un dans l'ordre d'êtres corporels ».

L'*ad secundum* dit qu' « à prendre le genre au sens physique, les corps corruptibles ne seront pas dans le même genre, puisqu'il n'y a pas en eux un même mode de puissance, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12; Did., liv. IX, ch. x, n. 1). Mais au point de vue logique tous les corps appartiennent au même genre, parce qu'il y a en tous une même raison de corporéité ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « il n'y a pas pour tous les corps une forme » identique qui serait à la base de toutes les autres formes subséquentes et qu'on appellerait la forme « de corporéité; il n'y a, en eux, d'autre forme » substantielle « que celle par laquelle ils se distinguent les uns des autres, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad quartum* remarque que « la puissance se disant par rapport à l'acte, l'être en puissance sera divers par cela même qu'il sera ordonné à divers actes; c'est ainsi que la vue se distingue de l'ouïe, parce que l'une est ordonnée à l'acte de voir et l'autre à l'acte d'entendre. Par conséquent, la matière des corps célestes (pour ceux qui les disent incorruptibles) sera différente de la matière des éléments, parce qu'elle n'est pas ordonnée à la forme de ces derniers ».

Dans le système du monde tel que le concevait Aristote, une différence radicale existait entre la sphère des éléments, comprenant notre terre et son atmosphère, et les sphères superposées qui constituait ce que nous nommons vulgairement le ciel. Les sphères superposées et les corps lumineux qui brillent au-dessus de nos têtes étaient d'une autre nature que la sphère des éléments. Dans cette dernière sphère seule, avaient lieu, en raison de la

contrariété des formes élémentaires, la génération et la corruption. Quant aux corps célestes, ils étaient incorruptibles. — La conception moderne du monde est toute autre. La terre est considérée comme une planète, étant, au fond, semblable aux autres planètes; et le soleil lui-même, ou les autres étoiles, ne diffèrent des planètes ou de notre terre qu'en raison d'une diversité de degré dans le refroidissement de leur masse incandescente.

Une nouvelle question se posait du temps de saint Thomas et se pose plus pressante encore de nos jours. Que fallait-il penser, dans la conception aristotélicienne, que faut-il penser, dans la conception moderne, — de l'existence de ce qu'on appelait au Moyen-âge le ciel empyrée, et que nous pourrions appeler aujourd'hui le ciel, tout court, au sens où nous prenons ce mot dans la langue chrétienne. Ce ciel existe-t-il ? et, s'il existe, quand donc a-t-il été créé : est-ce dès le début, en même temps que cette matière informe dont nous avons parlé jusqu'ici ?

Telle est la question que nous devons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si le ciel empyrée a été créé en même temps que la matière informe ?

Quatre objections veulent prouver que « le ciel empyrée n'a pas été créé en même temps que la matière informe ». — La première arguë de ce que « le ciel empyrée, s'il est quelque chose, doit être un corps sensible. Or, tout corps sensible est soumis au mouvement; et l'on ne voit pas, précisément, que le ciel empyrée soit soumis au mouvement, puisqu'il n'est rien, dans la nature, qui manifeste ce mouvement. Il s'ensuit qu'on ne peut pas admettre l'existence d'un ciel empyrée, créé en même temps que la matière chaotique ». — La seconde objection rappelle le mot de « saint Augustin » qui « dit, au troisième livre de *la Trinité* (ch. IV), que *les corps inférieurs sont régis par les supérieurs selon un certain ordre*. Si donc le ciel empyrée est un certain corps supérieur à tous les autres, il faut qu'il ait une certaine influence sur les

corps inférieurs, et l'on ne voit pas qu'il en soit ainsi : surtout si on suppose le ciel empyrée immobile; ce n'est, en effet, que par le mouvement qu'un corps agit sur l'autre. Donc, il n'y a pas de ciel empyrée qui ait été créé en même temps que la matière informe ». — La troisième objection, particulièrement intéressante, dit que « le ciel empyrée », pour ceux qui l'admettent, « est le lieu de la contemplation, nullement ordonné aux effets qui se produisent dans le monde de la nature. Or, saint Augustin déclare au quatrième livre de *la Trinité* (ch. xx), que *nous, dès que par la pensée nous nous élevons à la contemplation des choses éternelles, nous ne sommes plus en ce monde*; par où l'on voit que la contemplation élève l'âme au-dessus des choses corporelles. Il n'y a donc pas à requérir, comme proportionné à cet acte, un lieu corporel déterminé ». — La quatrième objection argumente dans le sens des anciennes conceptions du monde. Elle dit que « parmi les corps célestes, on trouve un corps en partie diaphane ou transparent et en partie lumineux, tel que le ciel des planètes ou des étoiles; on trouve aussi un corps totalement diaphane, que d'aucuns appellent le ciel aqueux ou cristallin » (ce ciel ressemble fort à ce qu'on nommerait aujourd'hui l'éther). « Si donc on suppose, au-dessus de ces divers cieux, un autre ciel, il faudra qu'il soit totalement lumineux; et cela ne peut pas être; car il s'ensuivrait que notre atmosphère serait continuellement éclairée, sans aucune nuit possible. Donc, il n'y a pas de ciel empyrée qui ait été créé en même temps que la matière informe ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité du moine Walafride « Strabon », au neuvième siècle, qui « dit » (dans la glose ordinaire, sur le premier verset de la Genèse) « que dans ce texte : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre,* le mot *ciel* ne désigne pas le firmament que nous voyons, mais l'empyrée, c'est-à-dire le ciel de feu ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'existence du ciel empyrée ne se trouve affirmée que par trois auteurs : Strabon, Bède, et aussi saint Basile. Ils conviennent tous trois en ceci, qu'ils font du ciel empyrée le séjour des bienheureux. Strabon, en effet (à l'endroit précité), et aussi le vénérable

Bède (au premier livre de son *Hexameron*), disent que *dès qu'il fut fait, il fut rempli par les anges.* Saint Basile dit, de son côté (au deuxième livre de son *Hexameron*), que *si les damnés sont précipités au fond des ténèbres, la rémunération pour les bonnes œuvres se trouve constituée dans cette lumière qui est en dehors du monde, où les bienheureux ont le lieu de leur repos.* Mais la raison qui les a amenés à affirmer l'existence de ce ciel empyrée n'est pas la même de part et d'autre. Strabon, en effet, et le vénérable Bède ont posé ce ciel » pour expliquer le premier verset de la Genèse : « parce que le firmament qui désigne à leurs yeux le ciel des astres n'est pas marqué avoir été fait au commencement, mais seulement au second jour. Quant à saint Basile, il a affirmé l'existence de ce ciel, pour que Dieu ne parût pas avoir commencé son œuvre par les ténèbres, ainsi que les Manichéens en faisaient le reproche, accusant le Dieu de l'Ancien Testament d'être le dieu des ténèbres ».

« Ces raisons-là, reprend saint Thomas, ne sont pas très probantes. Car la question du firmament dont il est parlé au second jour est résolue d'autre manière par saint Augustin et les autres saints », comme nous le verrons bientôt (q. 68, art. I, ad I^um^). « Et pour ce qui est de la question des ténèbres, on la résout, d'après saint Augustin (dans son premier livre *Contre les adversaires de la Loi et des Prophètes*, ch. VIII, IX), en disant que le manque de forme » et, par suite, le manque de lumière, « n'a pas précédé la formation, d'une priorité de durée, mais seulement d'une priorité d'origine » ou de nature. « Les autres saints disent que les ténèbres n'étant pas une créature, mais une privation de lumière, c'est une preuve de la divine Sagesse d'avoir produit les créatures qu'elle tirait du néant, d'abord dans un état d'imperfection, pour les conduire ensuite à un état plus parfait ».

Ainsi donc les raisons sur lesquelles s'appuyaient, d'un côté, Strabon et le vénérable Bède, et, de l'autre, saint Basile, pour affirmer l'existence du ciel empyrée et sa création dès le début du monde, ne sont pas des raisons sur lesquelles on puisse faire un très grand fond. Devons-nous pour cela renoncer à la doctrine expressément formulée par ces auteurs? Saint Thomas ne le pense pas. Et il va nous fournir, au contraire, une raison, excel-

lente cette fois, qui permet de justifier cette doctrine. Évidemment, il ne s'agit que d'une raison de convenance. Mais cette raison de convenance nous donnera à entendre, par ses rapports harmonieux, que si les autres Docteurs n'ont pas expressément parlé du ciel empyrée, la pensée de ce ciel a dû être implicitement dans leur esprit à tous. « Nous pouvons, dit saint Thomas, trouver une raison plus à propos », de l'existence du ciel empyrée et de sa création dès le début, « en prenant garde aux conditions de la gloire » promise aux élus. « Nous attendons, en effet, dans la future rémunération, une double gloire : l'une, spirituelle; et l'autre, corporelle, laquelle gloire corporelle n'atteindra pas seulement les corps humains qui doivent être glorifiés, mais aussi le monde tout entier qui doit être renouvelé. Or, la gloire spirituelle a eu son commencement dès le début du monde, dans la béatitude des anges, auxquels les saints doivent être égaux, ainsi qu'il leur est promis (en saint Luc, ch. xx, v. 36). Pareillement, il a été convenable que, dès le début aussi, ait été commencée la gloire corporelle en un certain corps, qui, dès lors, aura été constitué à l'abri de la corruption et de la mutabilité, et entièrement lumineux : conditions que toute la créature corporelle attend devoir être les siennes après la résurrection. Aussi bien, voilà pourquoi ce ciel est dit le ciel empyrée, c'est-à-dire le ciel de feu » (du mot grec πῦρ, le feu), « non pas en raison de ses feux » ou parce qu'on y brûle, « mais en raison de sa splendeur » et de son éclat.

La raison que vient de nous donner saint Thomas est une raison strictement théologique. Elle est donc indépendante de toute conception scientifique ou philosophique relative au système du monde. Il y a seulement cette différence qu'avec la conception ancienne, le ciel empyrée se plaçait au delà et au-dessus des multiples sphères qui composaient le monde visible; tandis qu'avec la conception moderne, c'est plutôt, semble-t-il, au centre des mondes qu'il faudrait le placer. (Cf., dans notre précédent volume, q. 61, art. 4[1].)

1. On sait qu'au XXVIIIe chant de son *Paradis*, Dante, après avoir contemplé les neuf chœurs des anges, dont la perfection est d'autant plus grande qu'ils sont plus rapprochés du « Point fixe d'où dépend le ciel et toute la

Saint Thomas ajoute une note pour expliquer une parole de saint Augustin au sujet de Porphyre. « Saint Augustin, au dixième livre de la *Cité de Dieu* (ch. IX), dit que Porphyre *distinguait les anges des démons, assignant aux démons les espaces aériens, et aux anges les lieux éthérés ou empyrées.* — Mais, observe saint Thomas, Porphyre, qui était platonicien, estimait que notre ciel où sont les astres était de feu; et c'est pour cela qu'il l'appelait *empyrée,* ou encore *éthéré,* selon qu'on désigne, par ce mot, la flamme, et non pas selon qu'il se prend en raison de la vélocité du mouvement, comme le dit Aristote (au premier livre *du Ciel,* ch. III, n. 6; de S. Th., leç. 7; et au premier livre des *Météores,* ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 3). Si nous faisons cette remarque, déclare saint Thomas, c'est pour qu'on ne pense pas que saint Augustin a parlé du ciel empyrée comme en parlent maintenant les modernes ». Saint Thomas est donc formel ici. Il nous confirme ce qui avait été dit au commencement du corps de l'article, savoir que la doctrine expresse du ciel empyrée, au sens d'un lieu spécial distinct des cieux que nous voyons et préparé par Dieu, dès le début, comme séjour de la gloire pour les anges et pour les saints, est une doctrine qu'on trouve pour la première fois dans saint Basile et qui n'avait été reprise, avant les contemporains de saint Thomas, que par Strabon et le vénérable Bède. Depuis, elle a été universelle dans l'École. Que si les premiers Docteurs n'en parlaient point d'une façon expresse, il ne faudrait pas en conclure qu'ils n'admettaient pas l'existence du ciel, au sens chrétien de ce mot, même à le prendre comme lieu corporel. Seulement, ils ne distinguaient pas entre le ciel qui est au-dessus de nos têtes et le ciel empyrée au sens strict de saint Basile et de Strabon. Pour eux, le ciel, même le ciel des bienheureux, était indistinctement l'espace éthéré qui est au-dessus de nous. La doctrine du ciel empyrée, au sens strict, n'a fait que préciser et déterminer ce qui était

nature », s'étonne que la disposition du monde matériel, selon qu'il l'avait apprise à l'école d'Aristote, ne réponde pas à la disposition des chœurs angéliques; mais il fait donner par Béatrix une solution qui lui explique « pourquoi l'image et le modèle diffèrent ». Avec l'hypothèse moderne, on pourrait montrer comment l'image et le modèle concordent.

implicitement contenu dans la pensée générale des Pères et des Docteurs.

L'*ad primum* expose, d'un mot, une doctrine très profonde. « Les corps sensibles, nous dit-il, ne sont soumis au mouvement qu'en raison de l'état actuel du monde », à cause de l'état d'épreuve qui est celui du genre humain sur cette terre : « c'est, en effet, par le mouvement de la créature corporelle que se produit la multiplication des élus. Mais », quand une fois le nombre des élus fixé par Dieu aura été atteint, la génération et la corruption n'ayant plus de raison d'être, « lors de la consommation de toutes choses dans la gloire, le mouvement des corps cessera. Et c'est précisément l'état qui a dû être celui du ciel empyrée dès le commencement », pour la raison indiquée au corps de l'article. — Saint Thomas n'admet pas, comme semblait le croire l'objection, que tout corps sensible doive nécessairement être soumis au mouvement. Il en est ainsi dans l'état actuel des choses; mais cet état de choses n'est pas essentiel à la raison des corps sensibles. Un autre état est possible pour eux. Il est vrai qu'il nous est très difficile de nous en faire une idée, puisque rien ne se fait, autour de nous, maintenant, dans le monde des corps, que par voie de mouvement. Mais, en soi, et quand il plaira à Dieu d'établir un autre ordre de choses, où il n'y aura plus besoin, selon le mot de l'Évangile, de génération charnelle, parce qu'il n'y aura plus de mort (cf. S. Luc, ch. xx, v. 35, 36), le mouvement lui-même des corps qui sont dans le monde n'aura plus de raison d'être. Dieu renouvellera toutes choses et fera, en même temps que de nouveaux cieux, une nouvelle terre, rénovation qui ne sera que la communication aux cieux actuels et à la terre actuelle, de l'état de gloire déjà réalisé, et depuis le commencement du monde, dans le ciel des anges et des élus.

L'*ad secundum* répond qu'« il est assez probable que le ciel empyrée, comme certains le veulent, précisément parce qu'il est ordonné à l'état de la gloire, n'a pas d'influence sur les corps inférieurs, qui appartiennent à un autre ordre, à l'ordre du cours naturel des choses. — Cependant, ajoute saint Thomas, il semble plus probable de dire que si les anges suprêmes, qui se tiennent auprès de Dieu, exercent une influence sur les anges du

milieu et les anges inférieurs qui sont envoyés, bien qu'eux-mêmes ne soient pas envoyés, selon saint Denys (*de la Hiérarchie céleste*, ch. XIII), de même le ciel empyrée doit avoir une influence sur les corps soumis au mouvement, bien que lui-même soit immobile. Et l'on peut dire, par exemple » — saint Thomas parle toujours en se plaçant dans la conception aristotélicienne du monde — « que le ciel empyrée communique au premier ciel qui se meut, non pas quelque chose de transitoire et qui se communique par voie de mouvement, mais quelque chose de fixe et de stable, comme la vertu de contenir et de causer ou tout autre chose de ce genre ayant trait à la dignité ».

L'*ad tertium* fait observer que « si nous assignons un lieu corporel à la contemplation, ce n'est pas que ce soit nécessaire » : la vision de Dieu pour les anges ou même pour l'homme pourrait se faire en dehors de tout lieu corporel ou en quelque lieu que l'homme se trouve; « mais c'est pour un motif de convenance » et d'harmonie : « il convient, en effet, qu'à la clarté intérieure corresponde la clarté ou la gloire extérieure. Et voilà pourquoi saint Basile dit (dans l'homélie deuxième sur l'*Héxaméron*) que *les esprits angéliques ne pouvaient pas habiter dans les ténèbres, mais qu'ils devaient, dans la joie et la lumière, avoir un séjour digne d'eux* ».

L'*ad quartum* donne une double réponse. La première est de saint Basile. « Ainsi que saint Basile le dit, dans son homélie deuxième sur l'Hexaméron, *il est certain que le ciel* » que nous voyons « *est fait sous forme de sphère, constitué par un corps dense et assez solide pour séparer ce qui est dessus de ce qui est dessous. Il laisse donc l'espace qui est loin de lui ou au-dessous, privé de lumière, ne laissant point passer l'éclat et la splendeur de la région qui est au-dessus* ». Evidemment, saint Basile s'exprime selon la conception ancienne du monde. — « Mais », même avec cette conception ancienne, son explication ne laisse pas que d'offrir des difficultés; et « parce que la substance du firmament, bien qu'elle soit solide, est pourtant diaphane ou transparente, comme il ressort de ce que nous voyons la lumière des étoiles malgré l'interposition des espaces célestes, nous pouvons, donnant une autre réponse, dire que le ciel em-

pyrée n'a pas une lumière condensée apte à émettre des rayons, comme la substance du soleil, mais plutôt subtile » et diffuse. « On peut dire aussi » — et ce serait sans doute la meilleure réponse — « que ce ciel a la lumière de la gloire qui n'est pas de même nature que la lumière naturelle ».

Il ne serait peut-être pas sans intérêt de rapprocher des enseignements exposés ici par saint Thomas, au sujet de cette nature du corps céleste, qu'on disait de son temps être « solide » et « transparent », ou encore, entendu au sens du ciel empyrée, « immobile », de ce que disent aujourd'hui les savants, quand ils parlent de l'éther. « Depuis longtemps, les physiciens admettent que, dans son ensemble, l'éther doit être considéré comme immobile » (Lucien Poincaré, *La physique moderne*, p. 293). « Il doit être considéré comme impondérable; on pourrait le comparer à un fluide, de masse négligeable, mais doué d'une élasticité énorme ». « Par un côté, il ressemble à un solide, et lord Kelvin a montré que ce solide serait beaucoup plus rigide que l'acier lui-même » (*Ibid.*, pp. 164, 166). Le même lord Kelvin considère l'éther comme un fluide continu, non atomique (*Ninethunth century*, 1903, t. I, p. 1068). « Il n'y a aucune raison de penser que l'éther doive être, en quelque sorte, le prolongement des corps que nous sommes habitués à manier; ses propriétés peuvent étonner nos habitudes; mais cet étonnement peu scientifique n'est pas une raison de douter de son existence » (Lucien Poincaré, p. 166). — S'il en est ainsi de l'éther, pour les savants, combien plus avons-nous le droit, au point de vue chrétien, d'admettre l'existence du ciel de la gloire, avec les propriétés dont nous parlait saint Thomas, et qui relèvent de la toute-puissance de Dieu se manifestant dans l'ordre surnaturel.

Nous n'avons plus, pour terminer l'étude de la question actuelle, qu'un dernier point à examiner, celui qui a trait au commencement du temps.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si le temps a été créé avec la matière informe?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « le temps n'a pas été créé avec la matière informe ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui « dit, au douzième livre des *Confessions* (ch. XII), en s'adressant à Dieu : *Je trouve deux choses que vous avez faites en dehors du temps*, savoir : la matière première corporelle et la nature angélique. Donc le temps n'a pas été créé avec la matière informe ». — La seconde objection fait observer que « le temps se divise en jour et en nuit. Or, au commencement, il n'y avait ni nuit ni jour; ce n'est venu qu'après, lorsque Dieu divisa la lumière d'avec les ténèbres. Donc, au commencement, le temps n'était pas ». — La troisième objection dit que « le temps consiste dans le fait de compter le mouvement du firmament. Or le firmament n'est venu qu'au second jour. Donc le temps n'était pas au commencement ». — La quatrième objection fait observer que « le mouvement est antérieur au temps. Il semble donc qu'on devrait le mettre au nombre des choses faites au début, plutôt que le temps ». — Enfin, la cinquième objection dit que « si le temps est une mesure extrinsèque, le lieu l'est aussi. Pourquoi donc le temps serait-il, plutôt que le lieu, mis au nombre des choses faites d'abord? »

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Augustin », qui « dit, dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. I, ch. I), que la créature spirituelle et la créature corporelle ont été créées *au commencement du temps* ». Donc le temps a existé dès qu'elles ont existé.

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait savoir qu'« on compte ordinairement quatre choses comme ayant été créées d'abord; savoir : la nature angélique, le ciel empyrée, la matière corporelle informe et le temps ». Cette énumération était classique à l'époque de saint Thomas. Mais le saint Docteur nous

avertit qu'« elle n'a pas sa raison d'être dans l'opinion de saint Augustin. Saint Augustin, en effet, admet deux choses comme ayant été créées d'abord : la nature angélique et la matière corporelle; il ne fait aucune mention du ciel empyrée. Or, ces deux choses, la nature angélique et la matière informe, ont précédé la formation » actuelle du monde, « non pas d'une priorité de durée, mais seulement d'une priorité de nature. Et la même priorité se dira aussi par rapport au mouvement et au temps » : la nature angélique et la matière informe les auront précédés, comme elles ont précédé la formation ou l'organisation actuelle du monde. « Il s'ensuit que le temps ne pourra pas être connuméré », dans l'opinion de saint Augustin, « aux choses qui ont été créées d'abord ». Ainsi, pour saint Augustin, il n'est question ni de ciel empyrée, ni de temps, mais seulement de nature angélique et de matière informe, comme ayant été créées d'abord. — « C'est dans l'opinion des autres saints Docteurs que l'énumération dont il s'agit trouve sa raison d'être. Les autres saints Docteurs, en effet », nous l'avons vu à l'article premier, « disent que l'informité de la matière a précédé sa formation d'une priorité de durée; et c'est précisément pour estimer cette durée que nous devons admettre le temps : car » le temps étant la mesure de l'avant et de l'après dans le mouvement, si on n'admettait pas qu'il ait existé dès le début, « on ne pourrait plus mesurer » ou apprécier « la durée » qui s'étend entre la création de la matière informe et sa formation ultérieure. Nous avons déjà fait observer que ce second sentiment était plus en harmonie avec l'état d'esprit de nos contemporains et les exigences de la science. [Sur la notion du temps, mesure ou nombre du mouvement compté par avant et par après, cf., dans notre précédent volume, p. 291 et suiv.].

L'*ad primum* dit qu' « il faut entendre ce texte de saint Augustin au sens où la nature angélique et la matière informe précèdent le temps, non pas d'une priorité de durée, mais d'une priorité de nature » : on les conçoit logiquement antérieures, bien qu'en fait leur existence ait été simultanée avec le commencement du temps.

L'*ad secundum* répond que « dans l'opinion des autres saints

Docteurs, la matière était d'abord dans une sorte de chaos; ce n'est qu'ensuite qu'elle a été formée » et disposée dans l'ordre que nous y voyons maintenant; « et de même pour le temps : d'abord, en quelque manière » confus ou « informe, il a été ensuite formé et distingué selon le jour et la nuit ».

L'*ad tertium* dit que « si le mouvement du firmament » (à raisonner dans le système des anciens) « n'a pas existé tout de suite, dès le début, nous dirions que le temps qui a précédé n'était pas la mesure de ce mouvement. C'est, en effet, accidentel à la raison de temps qu'il soit le nombre du mouvement du firmament, et parce qu'en fait (toujours dans l'hypothèse ancienne) ce mouvement est le premier des mouvements » corporels. « Que si c'était un autre mouvement qui fût le premier, c'est de celui-là que le temps serait la mesure, toutes choses ayant pour mesure ce qui est premier dans leur genre [Cf. q. 10, art. 6]. Or, il est de toute évidence qu'immédiatement, dès le principe, il a dû y avoir un certain mouvement, ne serait-ce qu'en raison de la succession des pensées et des affections dans le cœur des anges. Et précisément, le mouvement ne peut pas se concevoir sans le temps, puisque le temps n'est que le nombre de l'avant et de l'après dans le mouvement »; nombre qui, d'ailleurs, existerait toujours, quand bien même aucune intelligence ne serait là pour le compter. C'est, en effet, l'erreur des subjectivistes, à laquelle n'échappent qu'imparfaitement certains savants [Cf. M. H. Poincaré, *La valeur de la science, la mesure du temps,* p. 37 et suiv.], de vouloir faire dépendre de nos actes conscients les réalités du dehors. Il est très vrai que le temps n'existera pas à l'état de nombre *compté,* sans une intelligence qui compte ce nombre; mais à l'état de nombre *comptable,* il a pu exister dès qu'il y a eu succession d'avant et d'après dans le mouvement. Nous faisons cette remarque en raison de l'intelligence de l'homme, qui n'est venue que longtemps après le commencement des révolutions cosmiques. Mais au-dessus de ces révolutions étaient, de toute éternité, l'intelligence divine, et, contemporaines des plus lointaines révolutions, les intelligences angéliques.

L'*ad quartum* fait observer que « pour établir le nombre des

premières choses créées tout d'abord, on a pris garde à ce qui, par sa nature, dit un ordre général à l'universalité des êtres. C'est à cause de cela qu'on y a compris le temps, qui a raison de commune mesure » : le temps mesure, en effet, tout ce qui se fait dans le monde des corps; et même, dans un sens transcendant, il mesure les pensées et les volitions angéliques [Cf., dans le *Traité des anges*, l'endroit précité, p. 291 et suiv.]; « le mouvement, au contraire, ne se réfère qu'au sujet qui est mû »; et, par exemple, le mouvement ne se réfère pas, de soi, à l'être qui est au repos; tandis que le temps est aussi la mesure de l'être au repos, si le repos de cet être est subordonné au premier mobile qui est le sujet propre du temps.

L'*ad quintum* répond que « le lieu est compris dans le ciel empyrée qui contient tout », puisqu'il enveloppe de son immensité tous les corps qui existent. Dans le sentiment des modernes, si l'on préférait placer au centre des mondes le ciel de la gloire, on dirait qu'il contient tout par sa vertu attractive, faisant rayonner autour de lui tous les mondes qui se meuvent dans l'espace. — Il y a cependant une différence entre le lieu et le temps, au point de vue de leur création respective; et c'est ce que nous fait remarquer saint Thomas : « Parce que, nous dit-il, le lieu est de l'ordre des choses » fixes et « permanentes, il a été créé d'un seul coup dans sa totalité. Le temps, au contraire, qui n'est pas quelque chose de permanent », mais quelque chose de successif, dont il n'y a jamais qu'une seule partie actuellement réalisée (si tant est même que l'instant puisse être appelé une partie du temps), « à cause de cela, il n'est dit avoir été concréé avec le reste que dans son principe ou son commencement; car, même maintenant, nous ne pouvons rien saisir du temps, si ce n'est l'instant » [Cf., sur les rapports du temps et de l'instant, l'endroit déjà plusieurs fois cité de notre précédent volume, p. 291 et suiv.].

Nous savons maintenant l'ordre qu'il faut établir entre la création du monde corporel et son organisation. Cette organisation, dans la pensée des Pères de l'Église autres que saint Augustin, n'a pas été contemporaine de la création, c'est-à-dire que Dieu a

créé la matière du monde qu'Il devait former ensuite et amener à l'état où nous le voyons, dans un état d'abord chaotique, avec les éléments premiers ou corps simples, qui devaient, sous l'action de Dieu Lui-même, se servant des causes secondes ou agissant directement, produire l'ensemble et la variété des êtres que nous voyons dans l'univers. Cet univers, qui, pour Aristote, se composait de deux sortes d'êtres irréductibles les uns aux autres, forme, aux yeux des modernes, un seul tout, de matière identique, en ce sens tout au moins que les mêmes corps simples ou éléments seraient à la base de tous les êtres corporels, où que ces êtres se trouvent situés dans l'espace. Ce sentiment ne préjudicie en rien à la question de savoir s'il n'existe pas, dès maintenant et depuis le commencement du monde, réalisé quelque part, soit au centre des mondes, soit à leur circonférence, un séjour de paix, de bonheur et de lumière qui ne serait autre que le ciel, au sens chrétien de ce mot, le ciel de la gloire, le séjour des anges et des bienheureux. Tout nous porte à croire, au contraire, que ce séjour existe et qu'il a été créé par Dieu dès le début, en même temps que les anges et la matière du monde. Dès ce début, aussi, a dû être créé nécessairement le commencement du temps, qui, par le déroulement de ses phases diverses et successives, allait mesurer les révolutions cosmiques d'abord et l'histoire humaine ensuite. A quand remonte ce commencement du temps? L'Écriture Sainte ne le dit pas. Quelque sentiment que l'on admette au sujet des jours dont il est parlé à propos de l'organisation ou de la formation du monde, il n'en demeure pas moins qu'antérieurement à l'exposé de cette œuvre et à la mention de ces jours, la Genèse, après avoir affirmé la création de toutes choses par Dieu au commencement, dit que *la terre était invisible et nue,* que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme,* et que *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux.* Quelle période de temps suppose un tel état de choses? Encore une fois, l'Écriture ne le dit pas. Quant aux sciences cosmogoniques, si elles s'accordent assez généralement à demander de longs siècles pour expliquer les transformations successives que révèle l'étude du monde de la nature, elles ne sont plus d'accord pour fixer l'étendue de cette durée. Nous avons déjà fait remarquer, à propos de la question 46, arti-

cle 3, que tous les calculs tentés à ce sujet demeurent dans le domaine de l'hypothèse.

Après avoir étudié la création elle-même du monde matériel et les rapports de cette création avec l'organisation ou la formation qui devait la suivre, « il nous fait maintenant étudier », en elle-même et directement, « l'œuvre de la distinction : d'abord, l'œuvre du premier jour (q. 67); puis, l'œuvre du second jour (q. 68); enfin, l'œuvre du troisième jour » (q. 69). — Nous n'aurons qu'à suivre pas à pas le récit de la Genèse.

Et d'abord, l'œuvre du premier jour. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVII.

DE L'ŒUVRE DU PREMIER JOUR.

L'œuvre du premier jour est ainsi marquée dans la Genèse, chap. I, v. 3-5 : *Et Dieu dit : Qu'il y ait lumière ! Et il y eut lumière. Et Dieu vit, au sujet de la lumière, qu'elle était bonne. Et Dieu divisa entre la lumière et entre les ténèbres. Et Dieu appela la lumière jour et les ténèbres nuit. Et il y eut soir et il y eut matin, jour premier.*

A ce sujet, nous devons étudier quatre choses :

1° Si la lumière peut se dire, au sens propre, des choses spirituelles ?
2° Si la lumière corporelle est un corps ?
3° Si c'est une qualité ?
4° S'il fut à propos que la lumière se fît le premier jour ?

De ces quatre articles, les trois premiers se demandent ce qu'est cette lumière dont il est parlé dans la Genèse et qui est marquée comme l'œuvre du premier jour ; l'article 4 examine si c'est à bon droit que la lumière a été faite le premier jour. Au sujet de la lumière elle-même, il y avait lieu de se demander : premièrement, si la lumière est propre aux corps ; secondement, si elle est un corps ; troisièmement, ce qu'elle est.

La première question forme l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la lumière se dit, au sens propre, des choses spirituelles ?

Comme nous en avertit saint Thomas, dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 13, art. 2, c'est surtout à cause

du sentiment de saint Augustin que se pose le présent article. Saint Augustin, en effet, voulait que la lumière se dise d'abord des choses spirituelles. Nous en trouvons la preuve, ici même, dans l'objection première, ainsi conçue : « Saint Augustin dit, au quatrième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXVIII), que dans les choses spirituelles *se trouve une lumière meilleure et plus certaine;* il dit aussi que *le Christ est appelé lumière en un tout autre sens qu'il n'est appelé pierre : le premier se dit au sens propre; et le second au sens figuré* ». — La seconde objection cite l'autorité de « saint Denys », qui, « au quatrième chapitre des *Noms Divins*, place le mot *lumière* parmi les noms d'ordre intellectuel assignés à Dieu. Or, les noms intellectuels se disent au sens propre des choses spirituelles. Donc, c'est bien au sens propre que la lumière se dira des choses spirituelles ». — La troisième objection est le mot de « saint Paul », qui « dit, dans son Épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 13) : *tout ce qui est manifesté est lumière.* Or, c'est surtout parmi les choses spirituelles que se trouve la manifestation, au sens propre » : dans l'ordre de la connaissance, en effet, les esprits l'emportent sur les corps. « Donc la lumière aussi » se dira d'abord des choses spirituelles.

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Ambroise », qui, « dans son livre *de la Foi* (liv. II, prologue), fait de la *splendeur*, quand on l'applique à Dieu, un terme métaphorique ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit qu' « on peut parler d'un terme donné, d'une double manière : ou selon la première acception de ce terme; ou selon l'usage qui en est fait. Le mot *vision*, par exemple, a été pris, d'abord, pour désigner l'acte du sens de la vue; puis, en raison de la dignité et de la certitude de ce sens, on a étendu ce mot, par l'usage de ceux qui l'employaient, à n'importe quel acte de connaissance de nos divers sens : nous disons, en effet, *vois comme c'est bon*, ou *comme cela sent bon*, ou *comme c'est chaud;* enfin, il a été appliqué à la connaissance intellectuelle, selon cette parole de l'Évangile, saint Matthieu, ch. V (v. 8) : *Heureux les purs de cœur, parce qu'ils verront Dieu.* Nous devons en dire autant du mot *lumière.* D'abord, en effet, il a été mis en usage pour désigner ce qui

manifeste son objet au sens de la vue; puis il a été étendu à signifier tout ce qui manifeste l'objet à connaître dans n'importe quel ordre de connaissance. Si donc nous prenons le mot *lumière* en raison de sa première acception, il ne se dira qu'au figuré des choses spirituelles, ainsi que le notait saint Ambroise. Si, au contraire, nous le prenons selon que l'usage l'a étendu à tout ce qui manifeste un objet de connaissance, nous le dirons, au sens propre, des choses spirituelles » ; et c'est ainsi, évidemment, que le prenaient saint Augustin et saint Denys.

« Par où l'on voit que les objections se trouvent résolues du même coup ».

Ainsi donc, la *lumière*, même au sens propre, peut se trouver dans les choses spirituelles. Mais elle se trouve aussi, et même, d'une certaine manière, quand il s'agit de nous ou de notre langage, d'une façon plus spéciale et avec une acception plus obvie, dans les choses corporelles : c'est, en effet, à désigner un phénomène du monde corporel que ce mot a été d'abord appliqué. Nul doute, par conséquent, que, dans le texte de la Genèse, ce terme — à supposer, d'ailleurs, qu'il s'applique aux choses spirituelles, comme le veut saint Augustin, — ne s'applique aussi à un phénomène d'ordre corporel. — Mais cette lumière, ainsi entendue d'un phénomène d'ordre corporel, qu'est-elle? Est-ce un corps?

Telle est la question que nous devons maintenant examiner.

Article II.

Si la lumière est un corps?

Le sens de cette question est très précis. Il s'agit de savoir si la lumière, selon qu'on la trouve dans le monde des corps, est une certaine substance, un composé de matière et de forme, un corps véritable, pour si subtil d'ailleurs qu'on suppose ce corps? La question est des plus intéressantes, même de nos jours, alors que les progrès de la science révèlent incessamment de nouveaux phénomènes dans cet ordre de la lumière, tels, par exemple que

les phénomènes de la radio-activité. Que penser, à ce sujet? — Trois objections veulent prouver que « la lumière est un corps ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Libre Arbitre* (liv. III, ch. v), que *la lumière, dans le monde des corps, occupe la première place*. Il faut donc qu'elle soit un corps ». — La seconde objection rappelle que, « d'après Aristote (dans les *Topiques*, liv. V, ch. v), la lumière est une espèce de feu. Puis donc que le feu est un corps » (pour les anciens, c'était un des quatre corps simples) « la lumière le sera aussi ». — La troisième objection, fort intéressante, observe qu' « être porté, être coupé, être réfléchi » ou replié « sont le propre des corps; et précisément, on attribue toutes ces choses à la lumière ou au rayon lumineux. Saint Denys remarque aussi, au deuxième chapitre des *Noms Divins*, que les divers rayons s'unissent et se séparent; ce qui ne semble pouvoir convenir qu'aux seuls corps. Donc la lumière est un corps ».

L'argument *sed contra* rappelle que « deux corps ne peuvent pas être simultanément dans un même lieu. Or, la lumière est tout ensemble avec l'air. Donc elle n'est pas un corps ». Cet argument mérite d'être retenu. Il vaudrait contre l'hypothèse d'un milieu impondérable, mais d'ordre corporel, qui serait conçu comme occupant tous les espaces *simultanément* avec les divers corps qui peuvent s'y trouver. L'existence d'un milieu universel et plus ou moins subtil, où les divers corps se trouveraient baignés, peut n'être pas inadmissible; mais à la condition qu'il ne s'agira pas, entre ces corps et ce milieu, d'une compénétration absolue : la compénétration ne pourrait s'entendre que relativement aux pores du continu ou aux interstices du contigu.

Au corps de l'article, saint Thomas pose nettement son affirmation, dès le début : « Il est impossible, déclare-t-il, que la lumière soit un corps ». Et il ajoute qu' « on peut le montrer d'une triple manière. — Une première raison se tire du côté du lieu ». C'est la raison même donnée à l'argument *sed contra*. « Chaque corps, en effet, a un lieu distinct du lieu des autres corps; et il n'est pas possible, dans l'ordre de la nature, que deux corps soient simultanément dans un même lieu, quels que puissent être ces corps » : ce n'est que par miracle et par une

action toute-puissante de Dieu que deux corps peuvent occuper les mêmes dimensions sans se confondre ; « le contigu, en effet, suppose » nécessairement « la distinction du site » occupé par les deux corps (Cf. dans le *Supplément*, q. 83, art. 2 et 3). Cette raison, nous l'avons dit, est excellente et garde, aujourd'hui encore, toute sa valeur.

« Une seconde raison se tire, nous dit saint Thomas, de la raison du mouvement. Si, en effet, la lumière était un corps, l'illumination se ramènerait à un mouvement local de ce corps. D'autre part, aucun mouvement local d'un corps ne peut être instantané ; car tout ce qui est mû d'un mouvement local doit d'abord traverser le milieu de la distance, et ce n'est qu'après qu'il atteint l'extrémité ». Pour si rapide donc qu'on suppose le mouvement local d'un corps, il est impossible que ce mouvement soit instantané. « Or, dit saint Thomas », croyant, avec les anciens, qu'il en était ainsi, « le fait de l'illumination » ou de la transmission de la lumière « est instantané ; et on ne peut pas dire, ajoute-t-il, que cette transmission se fasse dans un temps imperceptible ; car, si, pour un petit espace, le temps pouvait nous échapper, il ne le pourrait pas dans un espace plus grand, tel, par exemple, que d'une extrémité de l'horizon à l'autre ; or, nous voyons que dès que le soleil paraît à l'horizon, immédiatement tout notre hémisphère se trouve illuminé ». On n'avait pas, du temps de saint Thomas, pour mesurer la marche de la lumière, les moyens ou les instruments de précision que l'on a eus depuis. Toujours est-il que cette marche de la lumière est extrêmement rapide ; et l'on peut se demander si une telle rapidité est compatible avec les conditions ordinaires du mouvement local d'un corps. A ce titre, et bien qu'on ne parle plus aujourd'hui d'instantanéité absolue pour la lumière, la considération de la rapidité de son mouvement de transmission laisse ouverte la question de savoir si cette rapidité ne s'expliquerait pas mieux par l'hypothèse d'un *milieu altéré* que par celle d'une matière *se transférant* d'un lieu à un autre ; d'un mot, par l'hypothèse des ondes que par celle de l'émission. La même question est motivée par la seconde remarque faite ici par saint Thomas et qui est aujourd'hui si admirablement confirmée par les merveilleuses découvertes de la

science : c'est que « le mouvement lumineux se transmet dans toutes les directions; il n'est pas plus circulaire qu'il n'est rectiligne »; il est en tous sens, comme s'il s'agissait d'un milieu répandu partout et qui se trouve actionné par le foyer lumineux. S'il s'agissait d'un corps parti du foyer et se portant ailleurs, outre bien d'autres impossibilités rendues très frappantes par les propriétés du radium, il y a encore, que dans la conception physique d'Aristote, la chose serait inexplicable, puisque, dans cette conception, « tous les corps sont animés d'un mouvement naturel déterminé » [Cf. ce que nous avons dit, à ce sujet, question précédente, art. 2]. « Il est donc manifeste », conclut saint Thomas — et si la conclusion, en vertu de cette seconde raison, n'a pas aujourd'hui, pour nous, la même évidence, elle n'en garde pas moins une grande valeur — « que l'illumination n'est pas le mouvement local d'un corps, quel qu'il puisse être ».

« Une troisième raison » qu'apporte saint Thomas, « se tire de la génération et de la corruption » des substances corporelles. « Si, en effet, la lumière était un corps, lorsque l'air devient ténébreux par l'absence de luminaire, il s'ensuivrait que ce corps que serait la lumière se corromprait et que sa matière recevrait une autre forme; et vraiment on ne pourrait le dire qu'en supposant que ces ténèbres elles aussi sont un corps. On ne voit pas, d'ailleurs, de quelle matière serait engendré chaque jour ce corps qui devrait remplir tout notre hémisphère. N'est-il pas, au surplus, ridicule de prétendre qu'un corps si vaste se corromprait par la seule absence du foyer lumineux? Que si quelqu'un veut dire qu'il ne se corrompt point, mais que chaque jour il est porté et emporté par le soleil, que dira-t-il de ce fait qu'à la seule interposition d'un corps autour d'une chandelle toute la maison est plongée dans les ténèbres? Dira-t-il que la lumière se ramasse autour de la chandelle? mais il n'y paraît pas, puisqu'il n'y a pas, autour de la chandelle, plus de la lumière après qu'il n'y en avait avant. — Non vraiment, conclut à nouveau le saint Docteur, parce que toutes ces choses ne répugnent pas moins aux sens qu'elles ne répugnent à la raison, il faut dire qu'il est impossible que la lumière soit un corps ». — On aura remarqué combien les observations de saint Thomas, dans cette troi-

sième raison, s'appliquent à l'hypothèse de ceux qui voudraient expliquer la lumière par une théorie d'*émission*, si l'on entend, par là, et il semble bien qu'au fond il le faut entendre, le *transfert* d'atomes ou de molécules partant du corps lumineux, — à moins de supposer, avec Gustave Le Bon, que les corps ne sont qu'un agrégat de forces ou d'énergies plus ou moins éthérées, impondérables, sinon même spirituelles, qui tendent incessamment à se dissocier pour retourner à l'état impondérable et éthéré [Cf. l'*Évolution de la matière*, où on lit, comme exergue : *rien ne se crée, tout se perd;* et aussi l'*Évolution des forces*]. Mais de cette hypothèse, plus encore que de celle visée par saint Thomas, peut-on dire autre chose, sinon qu' « elle ne répugne pas moins aux sens qu'à la raison » ; d'autant qu'il faudrait d'abord prouver comment un agrégat de forces ou d'énergies impondérables peut nous donner une matière pondérable.

L'*ad primum* répond que « saint Augustin prend le mot *lumière* au sens de corps qui a pour propriété d'être toujours lumineux d'une façon actuelle; et ceci », ajoute saint Thomas, se plaçant dans l'hypothèse ancienne, « est le propre du feu qui est le plus noble des quatre éléments ».

L'*ad secundum* dit qu' « Aristote appelle du nom de *lumière* le feu dans sa matière propre; comme le feu dans la matière de l'air prend le nom de *flamme*, et le nom de *charbon* dans la matière de la terre. — Au surplus, ajoute saint Thomas, il n'y a pas à se préoccuper outre mesure de ces exemples apportés par Aristote dans les livres où il traite de la logique; il ne les apporte, en effet, qu'à titre de probabilités et en argumentant dans le sens des autres » avec lesquels il discute.

L'*ad tertium* répond que « toutes ces expressions » citées par l'objection « sont dites de la lumière d'une façon métaphorique; c'est ainsi, d'ailleurs, ajoute saint Thomas, qu'on les dit aussi de la chaleur ». Il est intéressant de voir saint Thomas rapprocher les phénomènes caloriques des phénomènes lumineux. Mais ce qui est plus encore digne d'intérêt, c'est la raison qu'il donne pour justifier ces sortes d'expressions appliquées à ces divers phénomènes. « Parce que, nous dit-il, le mouvement local est naturellement le premier de tous les mouvements, ainsi

qu'Aristote le prouve au huitième livre des *Physiques* (ch. VII ; de S. Th., leç. 14), nous usons de termes ayant trait au mouvement local, dans l'altération et dans tous les autres mouvements ; comme aussi c'est du lieu que le terme *distance* est dérivé à toutes choses contraires, selon qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* » (ch. IV, n. 1 ; de S. Th., leç. 5). — La réflexion faite ici par saint Thomas n'expliquerait-elle pas un peu la tendance de certains esprits, même dans le monde savant, qui semblent vouloir ramener tous les phénomènes du monde de la nature à de simples modifications de mouvement local? Le mouvement local est à la base de tous les phénomènes naturels ; mais s'ensuit-il que tous ces phénomènes ne soient que des modifications de mouvement local? De ce qu'il n'y a pas de lumière sans vibrations, s'ensuit-il que la lumière ne soit rien autre que des vibrations? Mais poser cette question, c'est déjà venir au point précis qui doit être l'objet de l'article suivant.

La lumière, prise au sens premier de ce mot, est un phénomène d'ordre corporel ; mais elle n'est pas un corps. Qu'est-elle donc, et à quelle catégorie devons-nous la ramener, puisque nous l'excluons de la catégorie substance? Elle est un accident des substances corporelles ; mais quelle sorte d'accident? Est-elle d'ordre quantitatif ou d'ordre qualitatif? Est-ce une simple vibration d'atomes et de molécules, ou bien est-ce une propriété qualitative qui a son siège dans une substance spécifiquement adaptée?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article III.

Si la lumière est une qualité?

Trois objections veulent prouver que « la lumière n'est pas une qualité ». — La première rappelle que « toute qualité demeure dans le sujet, même après que l'action de la cause a cessé ; et c'est ainsi que la chaleur demeure dans l'eau, même après

qu'on a retiré le feu. Or, la lumière ne demeure pas dans l'air quand une fois a disparu le foyer lumineux. Donc la lumière n'est pas une qualité ». — La seconde objection dit que « toute qualité sensible a un contraire ; comme le chaud a pour contraire le froid, et le blanc, le noir. Or la lumière n'a rien qui lui soit contraire ; car les ténèbres ne sont qu'une privation », elles ne sont rien de positif. « Donc la lumière n'est pas une qualité sensible ». — La troisième objection fait observer que « la cause l'emporte sur l'effet. Or, la lumière des corps célestes cause les formes substantielles dans les corps inférieurs ; elle donne aussi aux couleurs un certain être spirituel » ou intentionnel, « en ce sens qu'elle les rend visibles d'une façon actuelle. Il s'ensuit que la lumière n'est pas une qualité sensible, mais plutôt une forme substantielle ou spirituelle ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Jean Damascène », qui « dit, dans son premier livre (*de la Foi orthodoxe*, ch. VIII), que la lumière est une certaine qualité ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler diverses opinions qu'il exclut ; puis, il donne son sentiment. — Il nous avertit d'abord que « d'après certains, la lumière, dans l'air, n'aurait pas un être naturel, comme la couleur sur la muraille, mais seulement un être intentionnel, comme l'image de la couleur dans l'atmosphère. — Mais cela ne peut pas être, ajoute le saint Docteur, pour deux raisons. D'abord, parce que la lumière donne son nom à l'air : l'air, en effet, devient réellement lumineux, quand il est actué par la lumière. Il n'en est pas de même de la couleur, car nous ne disons pas que l'air » ou le milieu traversé par la couleur, « soit lui-même coloré. En second lieu, il y a que la lumière produit des effets dans la nature ; c'est ainsi que les corps sont chauffés par les rayons du soleil. Or, ce qui n'est qu'intentionnel ne produit pas d'effet naturel », physique ou chimique, altérant ou transformant les corps. Il faut donc que la lumière ait un être physique ou naturel dans les êtres où elle se trouve.

« C'est pourquoi d'autres ont dit que la lumière était la forme substantielle du soleil. — Mais cela non plus n'est pas possible, reprend saint Thomas ; et aussi pour deux raisons. Première-

ment, parce qu'aucune forme substantielle n'est sensible, de soi, la quiddité ou l'essence des choses étant l'objet de l'intelligence, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 11). Or, la lumière est, de soi, chose visible. Secondement, parce qu'il est impossible que ce qui est forme substantielle dans un être, soit, dans l'autre, forme accidentelle : la forme substantielle, en effet, de soi, donne l'être spécifique; il faut donc que partout où elle se trouve, et toujours, elle constitue l'espèce »; et, par suite, elle ne peut jamais, ni en quelque être que ce soit, avoir raison de forme accidentelle, dont le propre est de se surajouter à l'espèce une fois constituée. « Or, la lumière n'est pas la forme substantielle de l'air où elle se trouve; sans quoi, elle disparaissant, l'air se corromprait. Il s'ensuit qu'elle ne peut pas être la forme substantielle du soleil ».

Mais qu'est-elle donc? Le voici, déclare saint Thomas. « De même que la chaleur est la qualité active qui suit à la forme substantielle du feu, de même la lumière est la qualité active qui suit à la forme substantielle du soleil ou de tout autre corps lumineux par lui-même, si un tel corps existe. Et nous en trouvons le signe dans ce fait que les rayons des diverses étoiles ont des effets divers, selon que les natures des corps sont différentes ». — Cette dernière remarque de saint Thomas mérite d'être soulignée; car ne semble-t-elle pas formuler le principe même de ce qu'on appelle aujourd'hui la spectroscopie? Toujours est-il que, pour saint Thomas, les effets des rayons lumineux seront différents selon que les corps d'où ils émanent auront une nature différente. — Quant à la définition de la lumière qu'il vient de nous donner, il semble bien qu'elle est encore la meilleure de toutes celles qui ont été produites et la plus en harmonie avec les faits scientifiques. Pour saint Thomas, la lumière est une qualité active; donc, on ne saurait la définir simplement par le nombre des vibrations, qui sont d'ordre purement physique ou quantitatif. La lumière est d'ordre chimique. Elle est un principe actif, actuant un milieu spécial, apte à recevoir un tel acte. Cet acte, cependant, ne doit pas être confondu avec les autres actes qui sont le fruit d'autres altérations ou d'autres combinaisons d'ordre chimique, comme la chaleur ou même l'électricité. Si la

lumière est d'ordre chimique, c'est d'un ordre chimique en quelque sorte transcendant. Saint Thomas nous explique ce point très délicat, et d'une importance extrême, dans l'*ad primum*.

L'*ad primum*, en effet, répond à la difficulté tirée de ce que la lumière ne demeure pas, une fois soustrait le corps lumineux ou le foyer de lumière, tandis que les autres qualités demeurent. « C'est que, nous dit-il, la qualité suit à la forme substantielle » ; elle est une propriété découlant de cette forme. « Il en sera donc du sujet qui doit recevoir la qualité comme du sujet qui doit recevoir la forme. Lors donc que la matière reçoit la forme, d'une réception parfaite » et complète, de telle sorte qu'elle soit actuée et informée substantiellement par elle, « elle reçoit aussi d'une manière fixe et permanente la qualité qui découle de cette forme ; il en serait ainsi de l'eau qui se transformerait en feu. Si, au contraire, la forme substantielle n'est reçue que d'une manière imparfaite, et par mode d'inchoation, la qualité qui suit demeurera bien un certain temps, mais pas toujours : c'est ainsi que l'eau qui a été soumise à l'action du feu, sans changer totalement de nature, demeure chaude un certain temps, mais reprend ensuite ses propriétés naturelles. Or, l'illumination ne se fait pas par une transmutation quelconque de la matière, ordonnée à la réception d'une forme substantielle » ; le corps illuminé, en effet, ne tend pas, en vertu de cette illumination, à recevoir la forme substantielle du corps qui l'illumine ; « il n'y a donc », dans cette action ou actuation, « aucune inchoation de forme. Et voilà pourquoi la lumière ne demeure » dans le corps illuminé « qu'autant que le foyer lumineux se trouve présent ». — Il nous semble que rien d'aussi profond n'a été dit sur cette grande question de la lumière plus discutée aujourd'hui que jamais ; et que si des savants indépendants voulaient étudier les faits scientifiques en se pénétrant bien de cette doctrine de saint Thomas et en l'appliquant dans la pensée du saint Docteur, ils arriveraient à nous donner enfin sur la nature de la lumière, de l'électricité, de la chaleur, des théories non seulement cohérentes, mais qui satisferaient tous les esprits vraiment philosophiques.

L'*ad secundum* dit que « si la lumière n'a pas de contraire,

cela vient de ce qu'elle est la qualité naturelle du premier corps principe de toute altération » sans être altéré lui-même et « qui est éloigné de toute contrariété ». Pour les anciens, c'était le corps céleste. Ne pourrait-on pas aujourd'hui parler d'éther ou de radium ?

L'*ad tertium* pose un principe que nous retrouverons plus tard, dans le traité du gouvernement divin, quand il s'agira de l'action des corps les uns sur les autres (q. 115). « De même, nous dit saint Thomas, que la chaleur va, par son action, à produire la forme » substantielle « du feu » dans le sujet qui reçoit cette action, « étant en quelque sorte l'instrument et agissant par la vertu de la forme substantielle du feu d'où elle émane, pareillement, la lumière agit, en quelque sorte comme l'instrument et par la vertu des corps célestes, à l'effet de produire » dans les corps inférieurs « certaines formes substantielles » qui sont autres, cependant, nous l'avons dit, que la forme substantielle du corps lumineux en tant que tel. — « Quant au fait de rendre les couleurs visibles actuellement, cela lui revient en tant qu'elle est la qualité du premier corps sensible ». Saint Thomas n'admettait pas que les couleurs soient seulement une décomposition de la lumière due aux diverses surfaces des corps; il voulait qu'elles aient un être réel, objectif, en elles-mêmes, demeurant dans le sujet coloré, indépendamment de la lumière; et si nous ne les voyons pas, quand tout est dans les ténèbres, ce n'est pas qu'elles aient cessé d'exister en tant que couleurs, c'est uniquement parce que le milieu qu'elles doivent traverser pour agir sur notre œil n'est pas en état de transmettre leur action : il faut, en effet, pour que le milieu transmette l'action de la couleur, qu'il soit actuellement diaphane ou transparent, et il n'est cela que par l'action du corps lumineux qui l'éclaire [Cf. la leç. 14 du commentaire sur le deuxième livre *de l'Ame*].

Saint Thomas vient de nous dire ce qu'était, pour lui, la lumière. Elle est, au sens propre, quelque chose d'ordre corporel ; mais elle n'est pas un corps : ce n'est pas une substance composée de matière et de forme et douée d'étendue, si subtile

d'ailleurs qu'on suppose une telle substance. Elle appartient au genre accident ; et, parmi les neuf genres d'accidents, c'est à la qualité que saint Thomas l'assigne. La lumière est une qualité active, d'ordre tout à fait spécial, qui se distingue des autres qualités actives, telles, par exemple, que la chaleur, dont le propre est de servir aux altérations et aux combinaisons chimiques ; la lumière, de soi, n'altère pas. Cependant, et parce qu'elle était, à leurs yeux, la qualité active du premier corps dont la substance contenait éminemment, quoique non pas d'une manière formelle, toutes les vertus actives des corps inférieurs, les anciens disaient que la lumière tenait de la forme substantielle du premier corps dont elle était la propriété, la vertu de chauffer et d'altérer les corps inférieurs, à l'effet d'y produire les transformations substantielles que nous voyons dans le monde de la nature. — Que penser maintenant de la production de la lumière ainsi entendue, marquée comme l'œuvre du premier jour, dans la Genèse ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant :

Article IV.

Si c'est à propos que la production de la lumière est marquée au premier jour ?

Quatre objections veulent prouver que « ce n'est pas à propos que la production de la lumière est marquée au premier jour ». — La première rappelle que « la lumière est une qualité, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Or, la qualité, qui est un accident, ne saurait avoir raison de premier, mais plutôt de dernier » : elle doit venir après la substance qui la porte. « Donc, la production de la lumière ne devait pas être placée au premier jour ». — La seconde objection fait remarquer que « la nuit se distingue du jour par la lumière ; et ceci est dû à l'action du soleil, qui n'est marqué avoir été fait qu'au quatrième jour. Donc la production de la lumière n'aurait pas dû être placée au premier jour ». Cette objection est une des plus délicates et nous vaudra

une importante réponse de saint Thomas. — La troisième objection, fort intéressante aussi (surtout dans l'ancienne conception du monde), est que « la nuit et le jour sont causés par le mouvement circulaire du corps lumineux. Or, le mouvement circulaire n'est marqué avoir été fait qu'au second jour. Donc ce n'était pas au premier jour que devait être placée la production de la lumière distinguant entre la nuit et le jour ». — « Que si l'on dit, reprend une quatrième objection (et nous savons que c'était l'interprétation augustinienne), que nous devons entendre cette production de la lumière, de la lumière spirituelle, ce n'est pas possible; car, la lumière dont il est dit qu'elle a été faite le premier jour, fait la distinction d'avec les ténèbres. Or, les ténèbres spirituelles n'ont pas existé au début, puisque même les démons ont été bons, au commencement, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 63, art. 5). Donc, il ne fallait pas placer au premier jour la production de la lumière ».

L'argument *sed contra* est ainsi conçu : « Ce sans quoi le jour ne peut pas être, devait » nécessairement « être produit le premier jour. Or, le jour ne peut pas être sans la lumière. Donc il fallait bien que la lumière fût faite au premier jour ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « relativement à la production de la lumière, il y a », parmi les Pères, « une double opinion. Il semble à saint Augustin que Moïse n'a pas pu convenablement passer sous silence la production de la créature spirituelle (Cf. q. 61, art. 1, *ad 1um*). Et voilà pourquoi il explique (Cf. le *Commentaire littéral de la Genèse*, liv. I, ch. I, III, IV, IX), que lorsqu'il est dit qu'*au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, par le mot *ciel* est désignée la créature spirituelle encore informe, et par le mot *terre* la matière informe de la créature corporelle. Et parce que la nature spirituelle l'emporte sur la nature corporelle, c'est elle qui a dû être formée d'abord. C'est donc la formation de la nature spirituelle qui est désignée dans la production de la lumière qui doit s'entendre de la lumière spirituelle ; car la formation de la nature spirituelle consiste en ce qu'elle est illuminée pour adhérer au Verbe de Dieu ».

« Les autres saints Docteurs croient que Moïse n'a point parlé

de la production de la créature spirituelle. Mais ils donnent de ce silence des raisons diverses. Saint Basile, en effet (dans la première homélie sur l'*Hexaméron*), dit que Moïse fait partir le commencement de sa narration du commencement qui a trait au temps des choses sensibles, et que la nature spirituelle ou angélique a été omise parce qu'elle avait été créée avant. Saint Jean Chrysostome, lui, assigne une autre raison. Il dit (dans son homélie deuxième sur la *Genèse*) que c'est parce que Moïse s'adressait à un peuple grossier, incapable de saisir autre chose que des corps, et qu'il fallait d'ailleurs détourner de l'idolâtrie. Ils auraient pris, en effet, une occasion de tomber dans l'idolâtrie si on leur avait parlé de certaines substances élevées au-dessus de tout le monde des corps; ils n'auraient pas manqué de les tenir pour des dieux, alors qu'ils étaient portés à adorer comme tels le soleil, la lune et les étoiles, au sujet desquels défense leur est faite dans le *Deutéronome,* ch. IV (v. 19) ».

Il ne s'agirait donc, dans le récit de Moïse, que des seules créatures corporelles. « Mais », comme nous l'avons vu (question précédente), « Moïse avait parlé, au sujet de la créature corporelle, d'une double informité : l'une, qui était marquée par ces mots : *la terre était invisible et nue;* l'autre, dont il était dit que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme.* Que si l'informité des ténèbres a été la première écartée par la production de la lumière, il y avait à cela une double raison. — D'abord, parce que la lumière, ainsi qu'il a été dit (art. préc.) est la qualité du premier corps; il fallait donc que la formation du monde commençât par elle. En second lieu, parce que la lumière est ce en quoi tous les corps communiquent, les corps supérieurs et les corps inférieurs. Or, c'est toujours par ce qu'il y a de plus commun » ou de plus général et de plus universel « que l'on commence, dans l'ordre de l'action comme dans l'ordre de la connaissance : c'est ainsi que dans la génération, ce qui vient d'abord, c'est un être vivant; puis, un animal; puis, enfin, l'homme, ainsi qu'il est dit, au livre de *la génération des animaux* (liv. II, ch. III). Il fallait donc que l'ordre de la divine Sagesse se manifestât en ce que, parmi les œuvres ayant trait à la distinction des choses, la lumière fût la première produite. —

Saint Basile (dans son homélie deuxième sur l'*Hexaméron*) apporte une troisième raison : c'est que par la lumière tout le reste est manifesté. — On pourrait ajouter une quatrième raison, dit saint Thomas, et c'est celle-là même qui a été touchée dans l'argument *sed contra :* savoir que le jour ne saurait être sans la lumière; il fallait donc bien que la lumière fût faite au premier jour » : la raison, en effet, est excellente.

L'*ad primum* explique que « dans l'opinion où l'on admet que l'informité de la matière a précédé, d'une priorité de durée, sa formation » (et nous avons vu que c'était l'opinion des Pères, à l'exception de saint Augustin), « il faut dire que la matière a été créée d'abord avec les formes substantielles » des éléments; « et puis, elle a été formée selon certaines conditions accidentelles, parmi lesquelles la lumière occupe la première place ». L'air pouvait exister, dès le début, avec sa forme substantielle, et nous entendons cela, même de l'air que nous respirons et qui est déjà un composé d'éléments multiples; mais il n'était pas lumineux et transparent, soit qu'il n'y eût pas de luminaire ou de foyer pour l'éclairer, soit, comme nous allons voir que le pensait saint Thomas, qu'il fût soustrait à l'action de ce foyer lumineux. Aujourd'hui, on dirait que la matière chaotique existait dès le début, mais qu'elle a passé ensuite de l'état de nébuleuse obscure à l'état de nébuleuse incandescente.

L'*ad secundum* répond à l'objection, qui, nous l'avons dit, touche au point le plus délicat de la question actuelle. Comment parler de lumière au premier jour, alors que le soleil, foyer de toute lumière, n'est marqué avoir été fait qu'au quatrième jour? — Saint Thomas signale diverses explications qui ont été données. « D'aucuns disent que cette lumière », dont il est parlé au premier jour, « était une sorte de nuée lumineuse, qui, plus tard, lorsque le soleil eût été fait, se dissipa et retourna à un autre état de la matière ». Il est aisé de voir que cette explication se rapproche assez de la nébuleuse dont nous parlions tout à l'heure. Saint Thomas ne l'admet pas. Il déclare qu' « elle n'est pas à propos ». Il fait observer que « l'Écriture, au début de la Genèse, raconte la manière dont la nature a été constituée, selon qu'elle devait se perpétuer dans la suite; et par conséquent, on

ne doit pas dire que quelque chose ait été fait alors, qui n'ait pas duré après ». L'observation est très sage, et, considérée au point de vue générique, elle serait sans doute agréée même des savants contemporains. Ils ne l'accepteraient peut-être pas au point de vue spécifique ou dans le détail; et, par exemple, ils admettent que bien des espèces vivantes que la Genèse nous marquera avoir été faites en l'un des jours qu'elle décrit ont cessé d'exister dans la suite et ont fait place à d'autres espèces. Ils diraient peut-être la même chose en ce qui est de la lumière. La lumière, au début, pouvait être dans un état d'imperfection et avoir pour cause un état phosphorescent de la matière cosmique qui aurait fait place dans la suite à la lumière causée par l'action du soleil. « D'autres ont dit, reprend saint Thomas, que cette nuée lumineuse demeurerait toujours, mais jointe désormais au soleil, en telle manière qu'on ne pourrait plus l'en distinguer ». Ainsi exprimé, ce sentiment ne pouvait guère se soutenir. Saint Thomas ajoute, en effet, qu' « une telle nuée lumineuse autour du soleil serait tout à fait inutile; et rien n'est inutile dans l'œuvre de Dieu ». Aujourd'hui, on pourrait en appeler plus scientifiquement à la condensation de la matière précédemment diffuse, qui devait, en se condensant, devenir notre soleil. — Certains auteurs, du temps de saint Thomas, disaient la même chose, quoiqu'ils s'exprimassent en termes peut-être différents. Il en est, remarque le saint Docteur, qui disent que de cette nuée a été formé le corps du soleil ». Saint Thomas rejette « ce sentiment », disant qu'il « est impossible, si l'on admet que le corps » ou la substance « du soleil n'est pas de même nature que les quatre éléments et que son être est incorruptible par nature; dans ce cas, en effet, sa matière n'a pas pu être successivement sous diverses formes substantielles ». On aurait pu répondre, même avec l'hypothèse des corps célestes incorruptibles, qu'il ne s'agissait pas d'un changement de forme substantielle, mais seulement de modification accidentelle par voie de condensation. Aujourd'hui on répondrait plus directement encore en n'acceptant pas la différence de matière entre les corps célestes et les corps inférieurs.

Toujours est-il que saint Thomas donne une autre solution.

« Il faut dire, explique-t-il, ainsi que le dit saint Denys, au chap. IV des *Noms Divins* (de saint Thomas, leç. 3), que cette lumière », marquée au premier jour, « fut la lumière du soleil, mais encore informe, en ce sens que la substance du soleil existait déjà et qu'elle avait la vertu d'illuminer en général; mais qu'ensuite lui a été donné une vertu spéciale et déterminée pour certains effets particuliers. Ainsi entendue, nous trouvons, dans la production de cette lumière, une distinction entre la lumière et les ténèbres, à un triple chef. D'abord, quant à la cause, puisque la cause de la lumière était dans la substance du soleil, et la cause des ténèbres dans l'opacité de la terre. Secondement, quant au lieu, la lumière étant dans un hémisphère et les ténèbres dans l'autre. Troisièmement, quant au temps, puisque le même hémisphère était tantôt dans la lumière et tantôt dans les ténèbres. Et c'est ce qui est dit dans l'Écriture : *Il appela la lumière, jour; et les ténèbres, nuit* ». — Il est certain que cette explication de saint Thomas est celle qui justifie le mieux les appellations de jour et de nuit, qui, évidemment, doivent être prises, dans la *Genèse*, selon que nous les prenons aujourd'hui. Or, aujourd'hui, ce qui fait le jour, c'est la présence de la lumière du soleil dans l'un ou l'autre hémisphère, tandis que son absence cause la nuit. — Ceux des modernes qui se rangent à cette explication, comme à la plus naturelle, disent que jusqu'au quatrième jour, le soleil, quant à sa substance, demeura plus ou moins caché par les vapeurs qui entouraient le globe terrestre ; mais sa lumière, diffuse à travers ces vapeurs, suffisait à constituer le jour et à le distinguer de la nuit, comme il arrive maintenant encore lorsque le soleil est caché par les nuages. Cette explication a seulement le tort de supposer l'existence, dès le premier jour, de l'atmosphère et des nuages, qui ne semblent être venus qu'au second jour.

L'*ad tertium* répond à la difficulté tirée de ce que le firmament, dont le mouvement (dans l'opinion des anciens) causait la différence des jours et des nuits, n'existait pas encore au premier jour. — Une première réponse est celle de « saint Basile disant que la lumière et les ténèbres » ou l'alternance du jour et de la nuit « ne venaient pas », en ces commencements, « du

mouvement » du corps céleste, « mais bien par mode d'émission et de retrait », en ce sens que le corps lumineux tantôt envoyait sa lumière et tantôt la retirait. « Mais, dit saint Thomas, saint Augustin fait remarquer à ce sujet (dans son *Commentaire sur la Genèse*, liv. I, ch. XVI), qu'il n'y aurait eu aucune raison à cette alternance d'émission et de retrait, puisqu'il n'y avait encore, sur la terre, ni les hommes ni les animaux à qui cela pouvait servir. — De plus, ajoute saint Thomas, il n'est pas dans la nature du corps lumineux qu'il retire sa lumière tant qu'il demeure présent. Il faudrait, pour cela, recourir à un miracle. Or, quand il s'agit de cette première constitution des choses, ce n'est pas au miracle qu'il faut en appeler, mais aux exigences de la nature, ainsi que le note saint Augustin » (*sur la Genèse*, liv. II, ch. I). — Quelques uns ont voulu abuser de cette dernière réflexion de saint Thomas, si sage et si juste. Ils l'entendaient en ce sens que nous ne devions plus du tout faire intervenir l'action directe et personnelle de Dieu, si l'on peut ainsi dire, pour l'organisation des choses, après l'acte créateur. Tout cela se serait fait, en vertu des seules lois naturelles, sous l'action générale de la Providence. Telle n'est pas ici la pensée de saint Thomas; et nous l'allons voir requérir, au contraire, une action directe et spéciale de Dieu, comme d'ailleurs le marque expressément la *Genèse*, pour chacune des œuvres nouvelles qui seront introduites. Seulement, cette action de Dieu ne sera requise que pour constituer chacune de ces œuvres, et non pas pour se substituer à l'action des causes secondes, une fois ces causes secondes revêtues de leurs vertus naturelles.

Après avoir indiqué les difficultés que soulevait l'explication de saint Basile, ou encore l'explication du miracle, saint Thomas ajoute : « C'est pourquoi nous devons dire qu'il y a dans le ciel un double mouvement : l'un, commun à tout le ciel, mouvement qui cause le jour et la nuit; et ce mouvement a été institué dès le premier jour. L'autre mouvement est celui qui se diversifie selon les divers corps » célestes; « et ce sont ces mouvements ainsi diversifiés qui diversifient les jours entre eux et les mois et les années. C'est pour cela qu'au premier jour il n'est fait mention que de la distinction entre le jour et la nuit, causée par le

mouvement commun » à tout le ciel; « tandis qu'au quatrième jour, il est fait mention de la diversité des jours, des temps et des années, quand il est dit », en assignant la raison des astres : « *pour qu'ils marquent les temps, les jours et les années;* diversité qui est causée par les mouvements propres » à chacun des divers astres. — Dans le système ancien du monde, l'explication était vraiment parfaite. Aujourd'hui, il faudrait en appeler au mouvement de translation, qui, par son rapprochement ou son éloignement du soleil, cause, en partie, la diversité des saisons et les mois.

L'*ad quartum* a pour but de justifier l'explication augustinienne. « D'après saint Augustin », nous l'avons dit, « l'informité n'a pas précédé d'une priorité de durée la formation. Lors donc qu'il est parlé de la production de la lumière », lumière qui s'entend au sens spirituel, « il ne s'agit pas de la formation de la créature spirituelle par la perfection de la gloire, puisque l'ange n'a pas été créé dans la gloire, mais de la perfection de la grâce avec laquelle il a été créé, ainsi qu'il a été dit (q. 62, art. 3). Et, par suite, il faudra entendre la distinction entre la lumière et les ténèbres, en supposant désignées par le mot ténèbres les autres créatures non encore revêtues de leur perfection. Ou, si l'on suppose que l'universalité des créatures a été revêtue en même temps de sa perfection, il faudra appliquer la distinction des ténèbres, en l'entendant des ténèbres spirituelles », c'est-à-dire les mauvais anges, « non pas toutefois que cette distinction ait été faite au même instant, puisque le démon n'a pas été créé mauvais, mais selon que les ténèbres étaient dans la prescience de Dieu ». — Cette explication augustinienne n'est certainement pas la première qui se présente au commun des esprits. Aujourd'hui surtout, mise en regard des observations scientifiques, elle paraîtrait plus ingénieuse que fondée.

Il serait difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, de déterminer avec précision ce qu'a dû être cette lumière marquée par Moïse comme ayant été l'œuvre de Dieu au premier jour. Si la lumière n'était qu'une espèce de mouvement local, un mouvement vibratoire de la matière, il ne serait guère nécessaire d'en

appeler à une action spéciale de Dieu, et de faire de sa production l'œuvre d'un des six jours distingués si nettement par l'auteur sacré. Dès le premier instant de sa production, la matière a pu être animée du mouvement qui lui est assigné dans l'opinion des savants modernes, et la simple évolution de ce mouvement aurait pu amener la nébuleuse primitive à l'état phosphorescent qu'on lui attribue, sans nouvelle intervention de Dieu. Mais si la lumière était quelque chose de plus mystérieux et de plus profond, si c'était, non plus seulement un quelque chose d'ordre quantitatif, mais une certaine vertu, une qualité d'ordre spécial, affectant certains corps, et présidant, en quelque sorte, à toutes les transformations qui se font dans la nature par voie d'action physique ou chimique, on comprendrait mieux alors que l'existence de cette vertu ou de cette qualité ne se trouvât pas dès le début dans la matière sortie des mains de Dieu, et que sa production distincte soit marquée comme l'œuvre spéciale d'une intervention nouvelle de l'Auteur de toutes choses, intervention qu'on s'explique aussi avoir été la première après l'acte créateur.

Nous devons maintenant examiner l'œuvre du second jour.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVIII.

DE L'ŒUVRE DU SECOND JOUR.

Nous lisons dans la Genèse, se rapportant à l'œuvre du second jour (ch. I, v. 6-8) : *Et Dieu dit : Qu'il y ait une étendue (un firmament) au milieu des eaux, et qu'elle fasse le partage entre les eaux et les eaux. Et Dieu fit le firmament ; et il fit le partage entre les eaux qui étaient sous le firmament et les eaux qui étaient sur le firmament. Et il fut ainsi. Et Dieu donna pour nom au firmament : cieux. Et il y eut soir et il y eut matin, jour second.*

A ce sujet, saint Thomas se pose quatre questions :

1° Si le firmament a été fait au second jour ?
2° S'il y a des eaux au-dessus du firmament ?
3° Si le firmament sépare les eaux d'avec les eaux ?
4° S'il n'y a qu'un seul ciel ou s'il y en a plusieurs ?

Article Premier.

Si le firmament a été fait au second jour ?

Trois objections veulent prouver que « le firmament n'a pas été fait au second jour ». — La première s'appuie sur ce qu' « il est dit, au chapitre premier de la *Genèse* (v. 8) : *Dieu appela le firmament : ciel.* Or, le ciel a été fait antérieurement aux six jours, comme on le voit par ces mots : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Donc, le firmament n'a pas été fait au second jour ». — La seconde objection fait remarquer que « l'œuvre des six jours a été ordonnée selon l'ordre de la divine Sagesse.

Or, il ne conviendrait pas à la divine Sagesse d'avoir fait en second lieu ce qui vient naturellement en premier. D'autre part, le firmament », qui, dans l'opinion d'Aristote, n'est pas de nature élémentaire, « précède naturellement l'eau et la terre, dont pourtant il est fait mention antérieurement à la formation de la lumière marquée au premier jour. Donc le firmament n'a pas été fait au second jour ». — La troisième objection dit que « tout ce qui a été fait dans les six jours a été formé de la matière créée antérieurement à tous ces divers jours. Or, le firmament n'a pas pu être formé d'une matière préexistante ; il s'ensuivrait, en effet, qu'il serait soumis à la génération et à la corruption » ; ce qu'on ne pouvait admettre dans l'opinion d'Aristote. « Donc le firmament n'a pas été fait au second jour ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit dans la *Genèse*, chapitre premier (v. 6) : *Dieu dit : Qu'il y ait un firmament.* Et puis, le texte ajoute : *Il y eut soir, il y eut matin, jour second* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, qui se rend parfaitement compte, ainsi que l'observe le P. Janssens, des grandes difficultés inhérentes à l'explication des origines, soit en elles-mêmes, soit dans le récit qu'en fait la *Genèse*, formule une règle extrêmement précieuse, dont il ne se faut jamais départir, quand il s'agit de ces sortes de questions où l'autorité de l'Écriture et les sciences humaines se trouvent mêlées. Il l'emprunte d'ailleurs à saint Augustin. « Comme saint Augustin l'enseigne, nous dit-il [Cf. le *Commentaire littéral de la Genèse*, liv. I, ch. XVIII, XIX, XXI], dans ces sortes de questions, il y a deux choses auxquelles il faut prendre garde. La première est que la vérité de l'Écriture doit être inviolablement mise hors de toute atteinte. La seconde est que l'Écriture pouvant être expliquée de façon multiple, nul ne doit précisément s'attacher à telle interprétation, au point que si l'on démontre par des raisons certaines quelle est fausse, il ait eu la présomption de donner cela comme étant le sens ou la pensée de l'Écriture : de la sorte, en effet, l'Écriture pourrait être tournée en dérision par les incroyants, et l'on pourrait fermer à ces derniers le chemin de la foi ».

Cette règle si sage une fois posée, saint Thomas continue :

« Il faut donc savoir que le texte de la *Genèse* où il est dit que le firmament a été fait au second jour se peut entendre de deux manières ».

« La première manière » d'entendre ce texte, « consiste à dire qu'il s'agit du firmament astral », du ciel où sont les astres. « Et, à le prendre ainsi, nous devons l'expliquer différemment selon les diverses opinions des hommes au sujet du firmament. — Les uns ont dit que ce firmament était composé des » mêmes « éléments » que les corps qui sont autour de nous. « C'était le sentiment d'Empédocle (vers 450 avant J.-C.). Il disait cependant que le firmament était incorruptible, parce que dans sa composition n'entrait pas la discorde, mais seulement l'amour » : les modernes diraient que seule y régnait la force d'attraction, sans aucune force opposée de répulsion. — « D'autres ont dit que le firmament était de même nature que les quatre éléments, sans cependant être composé de ces quatre éléments ; il formait un élément simple. Ce fut l'opinion de Platon (dans le *Timée*, Did. II, p. 211), qui identifiait le corps céleste à l'élément du feu. — D'autres, enfin, ont dit que le ciel n'était pas de même nature que les quatre éléments, mais que c'était un cinquième corps distinct du monde élémentaire. Ce dernier sentiment a été celui d'Aristote » (au premier livre *du ciel et du monde*, ch. II, n. 13 ; de saint Thomas, leç. 4). — Il serait difficile de déterminer à laquelle de ces opinions se rattache le sentiment des modernes. Peut-être y trouverait-on un peu de chacune d'elles. Pour les modernes, en effet, le ciel, en tant qu'il désigne tout ce qui est distinct du globe terrestre et de son atmosphère, comprend tous les espaces qui s'étendent au delà de cette atmosphère et les corps planétaires ou stellaires qui s'y meuvent. Or, les corps planétaires ou stellaires sont tenus communément comme étant, au fond, de même nature que les corps terrestres ; et pour ce qui est de l'espace où ils se meuvent, il serait, pense-t-on assez généralement aujourd'hui, rempli d'un corps mystérieux, de nature à part, avec des propriétés tout à fait spéciales, l'éther, lequel éther d'ailleurs pénétrerait au plus intime de tous les corps matériels, où qu'ils se trouvent, et baignerait leurs atomes.

Après avoir énuméré les divers sentiments qui avaient cours

de son temps, au sujet du firmament ou du ciel, saint Thomas poursuit : — « à s'en tenir à la première opinion (celle d'Empédocle), on pourrait concéder d'une façon absolue que le firmament a été fait au second jour, même selon sa substance. Car l'œuvre de la création porte sur la production de la substance des éléments; tandis que l'œuvre de la distinction et de l'ornementation tient dans la formation de certains êtres à l'aide des éléments préexistants.— Dans l'opinion de Platon, il n'est pas à propos de considérer le firmament comme ayant été fait, selon sa substance, au second jour. Car, faire le firmament, dans cette opinion, c'est produire l'élément du feu. Or, la production des élements appartient à l'œuvre de la création selon ceux qui admettent que l'informité de la matière a précédé, d'une priorité de durée, sa formation » ; et nous avons vu que c'était le sentiment des Pères autres que saint Augustin : « les formes des éléments, en effet », sont celles qui ont dû immédiatement être concréées avec la matière, parce qu'elles « sont celles qui informent tout d'abord cette matière ». — « A plus forte raison, dans l'opinion d'Aristote, faut-il exclure que le firmament ait été fait au second jour, selon sa substance, si on entend par les six jours des successions de temps », comme l'entendent ceux qui n'admettent pas l'interprétation augustinienne. « Le ciel, en effet », dans l'opinion d'Aristote, « étant, par sa nature, incorruptible, a une matière qui ne peut pas être revêtue d'une autre forme; et, par suite, il est impossible qu'il ait été fait d'une matière ayant préexisté dans le temps. Il faut donc conclure », dans l'opinion de Platon comme dans l'opinion d'Aristote, « que la production de la substance du firmament appartient à l'œuvre de la création. Mais une certaine formation de ce firmament peut être rattachée, selon cette double opinion, à l'œuvre du second jour, de même que saint Denys, au quatrième chapitre des *Noms Divins* (de saint Thomas, leç. 3), dit que la lumière du soleil fut informe durant les trois premiers jours et qu'elle a été formée ensuite au quatrième ». — Dans l'opinion des modernes, à prendre le firmament selon qu'il désignerait les espaces, ou plutôt le milieu plus ou moins subtil et mystérieux, où se trouvent plongés les corps planétaires et stellaires et qui tout

ensemble les sépare et les unit, si ce milieu n'est qu'un état nouveau de la matière préjacente, on pourra admettre qu'il a été constitué, en effet, au second jour; on ne le pourrait pas, si on admettait que c'est une substance entièrement hétérogène et qui n'aurait rien de commun avec le reste de la matière : dans ce cas, il faudrait admettre que ce milieu existait dès avant l'œuvre des six jours, produit par l'acte créateur, et qu'au second jour il a été seulement dégagé du reste de la matière, et constitué, à un titre spécial, sous sa raison d'espace céleste.

Les diverses explications qui viennent d'être données supposent que l'œuvre des six jours a été accomplie d'une manière successive, impliquant le temps et la durée. — « Que si, par ces divers jours, n'était pas désignée une succession de temps, mais seulement un ordre de nature, comme le veut saint Augustin (*Commentaire littéral de la Genèse*, liv. IV, ch. XXXIV; liv. V, ch. V), rien n'empêcherait de dire, en quelque opinion philosophique que l'on se place, que la formation du firmament, même selon sa substance, a eu lieu au second jour »; l'expression de *second jour* ne serait plus qu'une expression idéale, avec laquelle il demeurerait vrai qu'en réalité toutes choses ont été produites au même instant par l'acte créateur. — Nous avons déjà fait remarquer que cette interprétation de saint Augustin, si elle peut ne pas déplaire aux modernes en ce qu'elle a d'idéaliste, ne serait plus acceptée par eux en tant qu'elle exclut toute succession de temps et toute durée dans l'œuvre des six jours.

Saint Thomas nous avait dit qu'il y avait une double manière d'entendre le mot *firmament* dans le texte de la *Genèse*. La première manière, consistant à lui faire signifier le ciel astral, vient d'être discutée. Nous devons dire un mot du second sens. C'est qu'en effet, « on peut, d'une autre manière, entendre par le firmament dont il est dit qu'il a été fait au second jour, non plus le firmament où sont fixées les étoiles, mais cette partie de notre atmosphère où se condensent les nuages. Que si on lui donne le nom de *firmament*, c'est en raison de la condensation de l'air qui s'y produit; ce qui est condensé, en effet, et solide, *est appelé corps ferme par opposition au corps mathématique* », qui n'est qu'une abstraction, « ainsi que le dit saint Basile (dans son

homélie troisième sur l'*Hexaméron*). « A prendre ainsi le texte de la *Genèse*, il n'y a plus aucune difficulté, en quelque opinion philosophique que l'on se place. Et voilà pourquoi saint Augustin, dans le second livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. IV), recommande cette explication : *J'estime*, dit-il, *que cette interprétation est souverainement digne de louange : ce qu'elle dit, en effet, n'est pas contraire à la foi, et tout de suite, dès qu'on l'expose, l'intelligence y adhère* ». — Le mot *firmament* se prendrait donc, dans cette hypothèse, au sens immédiat de l'atmosphère terrestre. L'interprétation est d'autant plus légitime, que très certainement, d'après la suite même du texte, le mot ciel, qui est le nom donné par Dieu au firmament, est pris au sens de notre atmosphère; c'est ainsi qu'il sera parlé des *oiseaux du ciel*. Mais n'est-il pris que dans ce sens par Moïse, et ne doit-il pas aussi s'entendre des espaces qui s'étendent au delà de notre atmosphère et où se trouvent les corps planétaires ou stellaires? C'est ce qu'il serait plus difficile d'établir; et, à ce titre, il faut bien recourir à diverses explications selon qu'il a été marqué tout d'abord.

L'*ad primum* répond que, « d'après saint Jean Chrysostome [Cf. saint Basile, homélie troisième sur l'*Hexaméron;* et, en effet, saint Thomas, dans les *Questions disputées, de la Puissance de Dieu*, q. 4, art. 1, ad 15um, attribue cette même opinion à saint Basile], au début, Moïse indique sommairement tout ce que Dieu a fait, quand il dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre;* puis il explique cette œuvre selon ses diverses parties. C'est comme si quelqu'un disait : *Tel architecte a fait telle maison*, et qu'ensuite, il ajoute : *il a d'abord posé les fondements, puis élevé les murs, puis jeté le toit.* — Avec cette explication, il n'y a pas à entendre dans un sens différent le mot *ciel* du premier verset : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre,* et le ciel ou le firmament qui est marqué avoir été fait au second jour ».

« On peut aussi entendre dans un sens différent le ciel » du premier verset, « qui est dit avoir été créé au commencement, et le ciel dont il est dit qu'il a été fait au second jour. Seulement, ici, les interprétations seront différentes » selon les diverses opinions. — « D'après saint Augustin, en effet (*Commentaire litté-*

ral de la Genèse, liv. I, ch. I, III, IV, IX), le ciel dont il est parlé au commencement est la nature spirituelle informe; et le ciel marqué au second jour, le ciel corporel. — D'après le vénérable Bède (sur l'*Hexaméron*, liv. I), et Strabon (dans la Glose ordinaire sur le premier verset de la *Genèse*), le ciel dont il est parlé au début est le ciel empyrée; et le firmament dont il est parlé au second jour, le ciel astral. — D'après saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. VI), le ciel du début est un ciel sphérique, sans étoiles, dont parlent les philosophes et qu'ils appellent la neuvième sphère et le premier mobile qui se meut du mouvement diurne; par le firmament du second jour, il faudrait entendre le ciel astral. — D'après une autre interprétation, que touche saint Augustin, le ciel du début serait aussi le ciel des étoiles, tandis que le firmament du second jour désignerait l'espace atmosphérique où se condensent les nuages, lequel firmament ne serait appelé *ciel* que par analogie. Et ce serait pour marquer cette analogie qu'il serait dit précisément : *Dieu appela le firmament : ciel;* comme il était dit plus haut : *Dieu appela la lumière : jour,* parce que le jour se dit aussi pour l'espace de vingt-quatre heures. Et l'on devrait faire la même remarque pour tout le reste, d'après Rabbi Moyses » (le juif Maimonides, *Doct. Perplex.*, IIe partie, ch. XXX).

Saint Thomas ajoute que « la seconde et la troisième objection se trouvent résolues par ce qui a été dit » (au corps de l'article).

Il n'est pas douteux, puisque l'Écriture l'affirme, qu'au second jour a été fait, par Dieu, le firmament que Lui-même a appelé du nom de ciel. Quant à déterminer exactement ce qu'il faut entendre par ce firmament et en quel sens ou de quelle manière il a été fait au second jour, saint Thomas nous a prévenus qu'il fallait être, sur ce point, d'une grande réserve : la multiplicité même des opinions ou des interprétations signalées par le saint Docteur, et que les données ou les hypothèses de la science moderne viennent augmenter encore, nous prouve suffisamment combien il est difficile de s'arrêter ici à quelque chose de définitif avec le sentiment de la certitude. — Les mêmes réserves, nous allons le voir, s'imposeront au sujet des articles qui vont suivre.

Article II.

S'il y a des eaux au dessus du firmament?

Trois objections veulent prouver qu'on ne peut pas dire qu'il y ait des eaux au-dessus du firmament. — La première argumente dans le sens de la physique aristotélicienne. « L'eau, dit-elle, est naturellement pesante. Or, le lieu propre des corps lourds n'est pas le haut, mais le bas. Il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir des eaux au-dessus du firmament ». — La seconde objection fait observer que « l'eau est naturellement fluide. Or, ce qui est fluide ne peut pas se tenir naturellement sur un corps rond, comme en témoigne l'expérience. Puis donc que le firmament », conçu par les anciens comme une immense sphère, « est rond à sa surface, il s'ensuit que les eaux ne peuvent pas être au-dessus du firmament ». — La troisième objection rappelle, toujours en se plaçant dans l'opinion d'Aristote, que « l'eau, étant un élément, est ordonnée à la génération des mixtes », c'est-à-dire à la production des composés, terme des combinaisons chimiques; « parce que toujours l'imparfait est ordonné au parfait. D'autre part, au-dessus du firmament, il n'y a pas place pour la mixtion » ou les combinaisons chimiques, si l'on s'en tient à l'opinion d'Aristote, « mais seulement sur la terre. C'est donc tout à fait en vain qu'il y aurait des eaux au-dessus du firmament. Et parce qu'il ne saurait y avoir rien de vain ou d'inutile dans l'œuvre de Dieu, il s'ensuit qu'on ne peut pas dire qu'il y ait des eaux au-dessus du firmament ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter le texte qui a motivé le présent article : « Il est dit dans la *Genèse*, chap. I (v. 7) qu'*il y eut division des eaux qui étaient au-dessus du firmament, d'avec les eaux qui étaient sous le firmament* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle à nouveau que, « selon la parole de saint Augustin, dans le second livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. v), *l'autorité de ce texte de l'Écriture est au-dessus de toute capacité du génie humain*.

Si donc nous pouvons discuter la question de savoir quelles eaux se trouvent là, ou comment elles s'y trouvent, nous ne mettons aucunement en doute qu'elles s'y trouvent ». C'est l'application de la règle énoncée à l'article précédent : savoir que la vérité de l'Écriture doit être mise hors de tout doute; mais qu'il faut être d'une prudence extrême dans la fixation de ce qu'on donnera comme le sens de l'Écriture. Il y a donc, à n'en pas douter, puisque l'Écriture l'affirme, des eaux au-dessus du firmament. Mais « quelles sont ces eaux, ce n'est pas expliqué de la même manière par tous les auteurs ».

« Origène (dans l'homélie première *sur la Genèse*) a voulu entendre ces eaux qui sont au-dessus des cieux, au sens des substances spirituelles. Il apporte le texte du psaume CXLVIII (v. 4, 5), où il est dit : *Que les eaux qui sont au-dessus des cieux louent le nom du Seigneur;* et ces autres paroles du livre de *Daniel*, ch. III (v. 60) : Bénissez le Seigneur, eaux qui êtes au-dessus des cieux. — Mais, dit saint Thomas, saint Basile répond à cela, dans son homélie troisième sur l'*Hexaméron*, que ces textes ne prouvent pas que les eaux doivent s'entendre au sens de créatures raisonnables; *c'est seulement que leur vue contemplée avec sagesse par ceux qui jouissent de la raison, tourne à la glorification du Créateur*. Aussi bien la même chose est dite, dans ces mêmes passages, du feu, de la grêle et autres créatures de ce genre, dont il est très sûr que ce ne sont pas des créatures raisonnables ».

« Il faut donc, reprend saint Thomas, convenir que les eaux dont il est ici parlé sont des eaux corporelles. — Quant à déterminer quelles sont ces eaux entendues de la sorte, les explications seront toutes différentes selon les diverses opinions relatives à la nature du firmament. — Si, en effet, on entend par le firmament le ciel astral qu'on dira être de même nature que les quatre éléments, on pourra, au même titre, tenir que les eaux qui sont au-dessus du firmament sont de même nature que les eaux qui sont autour de nous. — Que si, par le firmament, on entend le ciel astral, mais qui est d'une nature différente de celle des corps élémentaires, dans ce cas les eaux qui sont au-dessus du firmament ne seront pas de même nature que les eaux qui

sont autour de nous; mais, de même que, selon Strabon, le ciel empyrée est appelé ciel de feu, uniquement à cause de sa splendeur, pareillement on appellera ciel aqueux » ou cristallin, « à cause uniquement de sa transparence ou de sa diaphanéité, le ciel des astres. — On peut aussi, en admettant toujours que le firmament soit d'une autre nature que les corps élémentaires, dire qu'il divise les eaux, si par *eaux* l'on entend non pas l'un des éléments déterminés, mais l'ensemble de la matière informe des corps, ainsi que le dit saint Augustin, dans son livre *sur la Genèse contre les Manichéens* (liv. I, ch. VII); car, dans ce sentiment, tout ce qui se trouve entre les divers corps divise les eaux d'avec les eaux ».

Nous avons vu aussi qu'on pouvait prendre le firmament au sens de notre atmosphère. « A prendre » de la sorte « le firmament, pour la partie de l'air où se condensent les nuages, les eaux de dessus le firmament seront les eaux transformées en vapeur qui s'élèvent au-dessus de telle ou telle partie de l'air, d'où provient ensuite la pluie. — Quant à dire que ces eaux transformées en vapeur s'élèvent au-dessus du ciel des astres, comme quelques-uns l'ont dit, et saint Augustin touche leur opinion au deuxième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. IV), c'est tout à fait impossible : soit à cause de la solidité du ciel » (il faut entendre cette *solidité* que les anciens attribuaient aux sphères célestes, un peu dans le sens où les modernes parlent de solidité au sujet de l'éther : nous avons entendu lord Kelvin affirmer que l'éther serait plus rigide que l'acier lui-même); « soit parce qu'il faudrait traverser la région du feu qui consumerait ces sortes de vapeurs » (les anciens disaient que le lieu propre de l'élément du feu était au-dessus de notre atmosphère); « soit parce que le lieu où vont et viennent les corps lourds et les corps légers est compris sous la partie concave de l'orbe de la lune » (c'est cela qui avait fait appeler le monde des éléments, le monde *sublunaire*); « soit aussi » — et, pour nous, cette raison, qui est excellente, doit suffire — « parce que nos sens témoignent que les vapeurs » dont il s'agit ne s'élèvent pas très haut dans notre atmosphère et « n'atteignent même pas le sommet de certaines montagnes. — D'aucuns

avaient voulu aussi en appeler à la raréfaction » ou à la dilatation de l'eau « qu'ils disaient pouvoir aller jusqu'à l'infini, parce que le corps est divisible à l'infini. Mais ceci ne tient pas ; car », si le corps mathématique, en effet, est divisible à l'infini, « le corps naturel » ou physique « ne peut se diviser ou se raréfier que jusqu'à une certaine limite », au delà de laquelle la forme ne peut plus exister dans la matière.

L'*ad primum* nous avertit que « certains ont cru devoir résoudre l'objection » tirée de la pesanteur, « en disant que les eaux, bien que pesantes de leur nature, ont pu être placées, par la vertu divine, au-dessus des cieux. Cette réponse est rejetée par saint Augustin, qui dit, au second livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. I), que *nous devons chercher ici comment Dieu a constitué, au début, les diverses natures des choses; et non pas ce qu'il peut lui plaire d'y accomplir par miracle en vertu de sa puissance* ». Nous avions déjà trouvé et souligné avec saint Thomas cette importante remarque de saint Augustin (Cf. q. 67, art. 4, *ad 3um*). — Il n'y a donc pas à s'arrêter à cette première explication, reposant sur le miracle. « C'est pourquoi nous devons parler autrement et dire que dans les deux dernières opinions sur la nature des eaux et du firmament, la réponse à l'objection ressort de ce qui a été dit » : les eaux, de nature élémentaire, ne sont pas au-dessus d'un firmament sidéral qui serait de nature différente. « Que si on se place dans la première opinion », où le firmament, même sidéral, est tenu comme étant de nature identique avec les quatre éléments, « dans ce cas, il faudra ordonner les éléments autrement que ne le fait Aristote (dans le second livre *du ciel et du monde*, ch. VI, n. 9, 10; de S. Th., leç. 6), et supposer qu'il y a autour du ciel (conçu toujours sous la forme d'une immense sphère) certaines eaux plus ténues, comme il y a autour de la terre certaines eaux plus denses et plus épaisses; et le rôle que celles-ci jouent autour de la terre, les autres le joueraient autour du ciel. — A moins d'entendre, par le mot *eau*, la matière des corps, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Cette dernière interprétation est celle qui paraît le plus en harmonie avec les exigences de la science moderne ; et le texte de la Genèse permet d'entendre très légitime-

ment le mot hébreu *hammaïm, les eaux,* au sens de l'universalité de la matière corporelle.

L'*ad secundum* nous dit que « la seconde objection se trouve résolue, si l'on se place dans les deux dernières opinions » : celle du firmament entendu au sens de notre atmosphère ; ou celle du firmament sidéral distinct par nature du monde des éléments. — « Dans la première opinion », celle du firmament sidéral de même nature que le monde élémentaire, « saint Basile répond d'une double manière (dans sa troisième homélie sur l'*Hexaméron*). Il dit d'abord qu'il n'est pas nécessaire que tout ce qui nous apparaît rond à sa face concave soit rond aussi à sa surface supérieure » : saint Basile ne considérait donc pas comme impossible que le ciel ne fût de surface plane à sa partie supérieure. « Ou bien », ajoute-t-il, et à supposer qu'en effet cette surface du ciel, conçu toujours par les anciens comme un immense corps, soit ronde à sa partie convexe, « on pourrait dire que les eaux qui sont au-dessus des cieux ne sont pas fluides, mais fixées autour du ciel par mode de glace solidifiée; et par là s'expliquerait le nom de *cristallin* donné à cette partie du ciel ». — Évidemment, la conception du monde est aujourd'hui toute différente et ne nous oblige pas à recourir aux mêmes explications.

L'*ad tertium* fait observer qu' « en se plaçant dans la troisième opinion », celle qui tient le firmament pour identique à notre atmosphère, « les eaux qui sont montées sous forme de vapeur au-dessus du firmament sont là pour se changer en pluies. — Dans la seconde opinion », celle du firmament sidéral, distinct par nature du monde élémentaire, « les eaux de dessus le firmament ne sont rien autre que le ciel suprême, totalement diaphane, et qui se trouve placé au-dessus du ciel où sont les étoiles. C'est ce ciel que d'aucuns appellent » (toujours dans le système ancien) « le premier mobile qui entraîne le ciel tout entier par le mouvement diurne, afin de causer, par ce mouvement, la continuité de la génération ; de même que le ciel où sont les astres, par le mouvement qui est selon les signes du zodiaque, cause la diversité de la génération et de la corruption, en s'approchant ou en s'éloignant, et aussi selon les diverses vertus des étoiles ». Le premier ciel dont il est ici question et qui se trouvait placé au-

dessus du ciel des étoiles, était, pour les anciens, le sujet propre du temps [Cf. dans notre précédent volume, p. 291 et suiv.]. — « Dans la première opinion, les eaux se trouvent là, comme dit saint Basile, pour tempérer la chaleur des corps célestes ; ce dont plusieurs ont voulu voir un signe, comme le dit saint Augustin (ch. v), dans ce fait que l'étoile » ou la planète « de Saturne, en raison du voisinage des eaux supérieures, est très froide ». Le refroidissement des astres s'expliquerait, aujourd'hui, d'autre manière. Mais l'existence de certaines vapeurs autour des corps planétaires n'est pas pour troubler la science contemporaine. Les savants ne nous parlent-ils pas, au sujet de telle planète, de Jupiter, par exemple, de « ciel constamment couvert de nuages » ? [Cf. H. Poincaré, *Valeur de la science*, p. 157].

L'Écriture Sainte nous affirme qu'il y a des eaux au-dessus du firmament ou au-dessus des cieux. Il est donc certain que cela est vrai. Mais comme la science humaine a varié souvent sur son explication des corps célestes, il n'y a pas lieu de s'étonner que des interprétations multiples aient été essayées au cours des siècles pour adapter la parole de l'Écriture à ces divers systèmes humains. Même aujourd'hui, où d'aucuns pourraient croire que la science est à jamais fixée sur la vraie nature des corps célestes et sur la marche générale du monde, il y aurait quelque témérité ou quelque imprudence à vouloir trop déterminer le sens de l'Écriture. Que faut-il, au sens précis, entendre, dans ce passage, par le mot *ciel* ou *firmament* et par le mot *eaux* ? Libre à chacun de répondre selon ses préférences ou ses convictions philosophiques et scientifiques ; mais il sera toujours bon de se rappeler le mot de saint Augustin : *l'autorité de ces textes est supérieure à toute capacité du génie de l'homme.* — L'Écriture marquait aussi que le firmament divise les eaux d'avec les eaux. Que penser à ce sujet ?

Nous allons l'examiner à l'article suivant.

Article III.

Si le firmament divise les eaux d'avec les eaux?

Trois objections veulent prouver que « le firmament ne divise pas les eaux d'avec les eaux ». — La première, qui argumente dans le sens de la philosophie ancienne, dit que « pour tout corps de même espèce, il ne doit y avoir qu'un seul et même lieu. Or, toute eau » qui est une eau naturelle, « est de même espèce, ainsi que le dit Aristote (au premier livre des *Topiques*, ch. v, n. 4). Il n'y a donc pas à marquer, pour les eaux, une diversité de lieux qui les diviserait ». — La seconde objection prévient une réponse : « Si on dit, observe-t-elle, que les eaux de dessus le firmament sont d'une autre espèce que les eaux de dessous, alors ce qui est dit du firmament qui les diviserait devient inutile. Des choses, en effet, qui sont spécifiquement diverses n'ont pas besoin d'une cause extérieure qui les divise. Si donc les eaux supérieures et inférieures ne sont pas de même espèce, il est inutile de dire que le firmament les distingue ». — La troisième objection fait remarquer que « lorsqu'il s'agit de partage des eaux, ce qui cause ce partage doit être en contact avec les eaux de part et d'autre, comme si, par exemple, on bâtissait un mur au milieu d'un fleuve. Or, il est manifeste que les eaux inférieures n'atteignent pas jusqu'au firmament. Donc, il n'est pas vrai que le firmament divise les eaux d'avec les eaux ».

L'argument *sed contra* se contente, de nouveau, d'apporter le texte de la *Genèse*. « Il est dit », en effet, « *qu'il y ait un firmament au milieu des eaux*, et *qu'il divise les eaux d'avec les eaux* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit qu' « à lire superficiellement le texte de la *Genèse*, tel esprit pourrait se former une imagination semblable à l'erreur de certains anciens philosophes. Quelques-uns d'entre eux disaient, en effet, que l'eau était une sorte de corps infini, principe de tous les autres corps; et cette immensité des eaux pourrait être retrouvée dans ce mot

d'*abîme*, quand il est dit que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*. Ces mêmes philosophes disaient aussi que le ciel sensible que nous voyons ne renferme pas sous lui tous les corps, mais qu'au-dessus du ciel il y a une immense étendue d'eaux. De la sorte, il serait possible à quelqu'un de dire que le firmament du ciel divise les eaux extérieures des eaux intérieures, c'est-à-dire de tous les corps qui sont contenus au-dessous du ciel et dont on disait que l'eau était le principe ». Cette théorie cosmogonique fut celle de Thalès de Milet (au VIe siècle av. J.-C.). On pourrait la rapprocher de certaines autres théories égyptiennes ou chaldéennes, dont plusieurs auteurs voudraient aujourd'hui faire plus ou moins dépendre le récit de la *Genèse*.

Saint Thomas ne nous permet absolument pas d'interpréter le texte de la Bible en nous appuyant sur de telles données. Il en apporte une raison décisive, en conformité avec la règle tracée plus haut. « Cette opinion » philosophique, nous dit-il, — et la remarque s'applique à toutes les anciennes cosmogonies plus ou moins grotesques — « est convaincue d'erreur par des raisons qui sont vraies ; dès lors, on ne peut plus dire que ce soit le sens de l'Écriture » ; l'Écriture, en effet, ne saurait contenir d'erreur. — Nous nous demandons, après cette réflexion de saint Thomas, si l'on peut accepter en toute sécurité l'hypothèse formulée plus ou moins expressément par le P. Janssens et qui consisterait à expliquer le premier chapitre de la *Genèse* en faisant appel aux idées cosmogoniques des peuples anciens, y compris les hébreux. Et, par exemple, on en appellerait aux conceptions que ces peuples avaient de la lumière, considérée par eux comme un corps spécial tiré d'abîmes mystérieux, et aussi du monde, du firmament, du ciel qu'ils regardaient comme une sorte de toit, au-dessus duquel étaient d'immenses réservoirs d'eaux préparés pour féconder ou pour châtier la terre. Moïse aurait parlé d'après ces conceptions ; et c'est en se basant sur elles qu'il faudrait déterminer le sens de ses paroles. Mais peut-on recourir à une telle explication sans aller contre la règle à laquelle saint Thomas veut que nous tenions par-dessus tout : la vérité de l'Écriture ? Lui-même ne vient-il pas de la repousser expressément, quand il a dit, au sujet de l'opinion de Thalès, qu' « étant convaincue

d'erreur par des raisons vraies, on ne peut plus dire que ce soit le sens de l'Écriture ». Il est vrai que saint Thomas en appelle, comme nous l'allons voir, aux apparences sensibles, pour expliquer le texte de la *Genèse ;* mais ces apparences sont une réalité, et si elles ne disent pas tout, elles ne sont pourtant pas, en tant que telles, quelque chose de faux.

« Il faut considérer, déclare saint Thomas, que Moïse parlait à un peuple grossier; et condescendant à leur faiblesse, il ne leur propose que ce qui tombe manifestement sous les sens. Or, tous les hommes, pour si grossiers qu'ils soient, se rendent compte, par les sens, que l'eau et la terre sont des corps. Il n'en est pas de même pour l'air; au point que même certains philosophes ont dit que l'air n'était rien, donnant le nom de *vide* à l'espace rempli d'air [Cf. les *Physiques* d'Aristote, où ces opinions sont signalées, liv. IV, ch. VI, n. 2 ; de saint Thomas, leç. 9]. C'est pour cela que Moïse fait expressément mention de la terre et de l'eau. Quant à l'air, il n'en parle pas d'une façon expresse, pour ne point parler à ces hommes grossiers d'une chose qu'ils ne connaîtraient pas. Il le donne à entendre cependant, pour ceux qui sont capables de le saisir, le montrant comme juxtaposé à l'eau, quand il dit que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme :* il donne à entendre, par là, en effet, qu'au-dessus des eaux est un certain corps diaphane, sujet de la lumière et des ténèbres ».

« Ainsi donc, soit que par le firmament nous entendions le ciel où sont les astres, soit que nous entendions l'espace de l'air où sont les nuages, c'est à propos que le firmament est marqué comme divisant les eaux d'avec les eaux, selon que par l'eau est désignée la matière informe, ou selon que tous les corps diaphanes sont compris sous ce nom. C'est qu'en effet, le ciel sidéral distingue les corps inférieurs diaphanes des corps supérieurs » [Nous dirions aujourd'hui que les espaces célestes distinguent les divers corps stellaires entre eux et aussi d'avec la terre]; « et l'air où sont les nuages distingue la partie supérieure de l'air, où se forment les pluies et autres phénomènes météorologiques, de la partie inférieure de l'air qui est contiguë à la surface des eaux et se trouve comprise sous ce nom ».

L'*ad primum* répond que « si, par le firmament, on entend le ciel sidéral, les eaux supérieures », en raisonnant dans l'opinion d'Aristote, « ne sont pas de même nature que les eaux inférieures. Mais si, par le firmament, on entend l'air où se forment les nuages, alors toutes ces diverses eaux sont de même espèce ; et, dans ce cas, on assignera à ces mêmes eaux des lieux différents, en raison d'une double fin : le lieu supérieur sera le lieu où elles se forment, tandis que le lieu inférieur sera le lieu où elles sont au repos », après être retombées en pluie. Cette question du *lieu* a moins d'importance dans la physique moderne qu'elle n'en avait dans la physique aristotélicienne.

L'*ad secundum* dit, qu' « à prendre les *eaux* dans un sens spécifiquement divers, le firmament est dit les diviser, non pas comme » les constituant dans leurs espèces distinctes et comme « faisant la division, mais comme étant le terme en contact avec les unes et les autres ».

L'*ad tertium* rappelle et précise à nouveau que « Moïse, à cause que l'air et tous autres corps semblables sont invisibles, a compris toutes ces sortes de corps sous le nom générique d'*eaux*. Et dès lors il devient manifeste que le firmament, de quelque manière qu'on l'entende, a des eaux de part et d'autre ». La réponse est excellente et vaut, comme le souligne saint Thomas, en quelque hypothèse philosophique que l'on se place.

Avec l'hypothèse moderne, on dirait que les eaux dont parle Moïse signifient la *nébuleuse* prise dans son ensemble, et le firmament désignerait l'espace interposé entre la partie de la nébuleuse qui devait servir à former la terre et les autres parties destinées à former les corps célestes.

Un dernier point nous reste à examiner au sujet de la question actuelle. C'est à propos du mot *ciel*. Saint Thomas se demande, à l'article suivant, s'il n'y a qu'un ciel ou s'il y en a plusieurs.

Article IV.

S'il n'y a qu'un ciel seulement?

Trois objections veulent prouver qu' « il y a seulement un unique ciel ». — La première observe que « le ciel se contredivise à la terre, quand il est dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Puis donc qu'il n'y a qu'une terre, il ne doit y avoir aussi qu'un seul ciel ». — La seconde objection dit qu' « un tout qui comprend toute sa matière » ne souffre rien qui soit fait de cette matière hors de lui et « doit être unique ». « Or, le ciel est de cette sorte, comme le prouve Aristote, au premier livre *du Ciel* (ch. IX, n. 7; de saint Thomas, leç. 20). Donc le ciel doit être unique ». — La troisième objection fait remarquer que « toute appellation univoque qui se dit de plusieurs, implique une raison commune à tous. Or, s'il y a plusieurs cieux, le mot *ciel* se dira d'eux d'une façon univoque; car, sans cela, on ne pourrait pas, au sens propre, dire qu'il y a plusieurs cieux. Il faudra donc, s'il y a plusieurs cieux, trouver une raison commune qui leur convienne à tous et permette de les appeler du même nom. D'autre part, on ne voit pas quelle serait cette raison commune. Donc il n'y a pas à parler de plusieurs cieux ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit, au psaume CXLVIII (v. 4) : *Louez le Seigneur, cieux des cieux !* » Donc, évidemment, il y a plusieurs cieux.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « sur cette question, il semble y avoir une certaine diversité entre saint Basile et saint Jean Chrysostome. Saint Jean Chrysostome, en effet (dans son homélie quatrième *sur la Genèse*), dit qu'il n'y a qu'un seul ciel, et que s'il est parlé de *cieux des cieux*, au pluriel, c'est une particularité de la langue hébraïque, dans laquelle il est d'usage que le ciel ne se désigne que par un terme pluriel; c'est ainsi d'ailleurs, ajoute saint Thomas, que même dans la langue latine on trouve des termes qui n'ont pas de singulier. Saint Basile (dans son homélie troisième sur l'*Hexame-*

ron) et saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. VI), qui le suit, disent qu'il y a plusieurs cieux. Mais, nous dit saint Thomas, cette diversité est plutôt dans les mots que dans la chose. Saint Jean Chrysostome, en effet, appelle ciel tout ce qui est au-dessus de la terre et des eaux; c'est ainsi que même les oiseaux qui volent dans l'air sont appelés *oiseaux du ciel*. Mais parce que dans ce tout il y a des distinctions multiples, à cause de cela saint Basile parle de plusieurs cieux ».

« Pour se faire une idée de cette distinction des cieux, il faut savoir que le mot *ciel* se dit d'une triple manière dans la sainte Écriture. D'abord, au sens propre et physique. Le ciel désigne alors un corps élevé, et lumineux, actuellement ou en puissance, et, aussi, incorruptible par nature », en se plaçant dans l'opinion d'Aristote. « A prendre ainsi le mot ciel, on distingue, dans l'opinion de saint Basile, trois sortes de cieux. Un premier ciel, qui est totalement lumineux, et qu'on appelle le ciel *empyrée*. Un autre, qui est totalement diaphane, et qu'on appelle le ciel *aqueux* ou *cristallin*. Enfin, un troisième ciel, en partie lumineux et en partie diaphane, qu'on appelle le ciel *astral*, et qui se divise en huit sphères, savoir : la sphère des étoiles fixes; et les sept sphères des planètes, lesquelles huit sphères peuvent être appelées huit cieux ». [Aujourd'hui, le nombre de ces sphères aurait été accru par la découverte des nouvelles planètes, grandes et petites]. C'est sur cette conception et cette division du ciel que repose la description du Paradis dans la *Divine Comédie* de Dante.

« Une seconde acception du mot *ciel* » dans la sainte Écriture, « c'est quand il désigne la participation d'une des propriétés du corps céleste, par exemple, la sublimité ou la clarté actuelle ou potentielle. En ce sens, tout l'espace qui s'étend depuis la surface des eaux jusqu'à l'orbe de la lune, est dit être un même ciel par saint Jean Damascène; et il l'appelle le ciel *aérien*. Ceci l'amène à affirmer trois cieux : le ciel aérien, le ciel astral, et un autre ciel, plus élevé, dont il est dit (dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII, v. 2) que l'Apôtre a été ravi *jusqu'au troisième ciel*. — Mais, parce que cet espace », que saint Jean Damascène appelle le ciel aérien, « contient » (saint Thomas se

place toujours dans le sentiment des anciens) « deux éléments, savoir : le feu et l'air, et que pour chacun d'eux il y a une région supérieure et une région inférieure, pour ce motif, Raban Maur (Cf. le vénérable Bède, *sur le Pentateuque*, *Genèse*, ch. I) divise ce ciel en quatre, appelant la région supérieure du feu, le ciel *igné*, et la partie inférieure, le ciel *olympien*, en raison d'une haute montagne qu'on appelle l'Olympe. La partie supérieure de l'air est appelée par lui ciel *éthéré*, à cause du feu qui y règne; quant à la partie inférieure de l'air, il l'appelle le ciel *aérien*. Ces quatre cieux, joints aux trois cieux supérieurs » qui sont le ciel astral, le ciel cristallin et le ciel empyrée, « font qu'il y a en tout, d'après Raban Maur, sept cieux corporels ».

Enfin, « une troisième acception du mot *ciel* » dans l'Écriture, « est l'acception métaphorique. En ce sens, la sainte Trinité elle-même est parfois appelée le ciel, pour sa sublimité et sa lumière. C'est de ce ciel qu'on explique que le diable aurait dit (dans *Isaïe*, ch. XIV, v. 13) : *Je monterai jusqu'au ciel*, c'est-à-dire : *je m'égalerai à Dieu*. — Parfois aussi les biens spirituels, dans lesquels consiste la récompense des saints, en raison de leur éminence, sont appelés du nom de ciel ou de cieux; c'est ainsi qu'il est dit (en *saint Matthieu*, ch. V, v. 12; et en *saint Luc*, ch. VI, v. 23) : *Votre récompense est grande dans les cieux*, selon l'interprétation de saint Augustin (*Du sermon du Seigneur sur la montagne*, liv. I, ch. V). — Parfois encore les trois genres de visions surnaturelles, la vision corporelle, la vision imaginative, et la vision intellectuelle, sont appelées trois cieux; auquel sens saint Augustin (*Commentaire littéral de la Genèse*, liv. XII, ch. XXVIII, XXXIV) explique que saint Paul a été ravi au troisième ciel », c'est-à-dire jusqu'à la vision intellectuelle.

On voit donc en quels sens divers il a été possible et il est possible encore de parler de ciel unique ou de cieux multiples. — Au premier sens, qui est le sens propre et physique, on pourrait dire aujourd'hui que le ciel, dans la pensée des savants, désigne tout l'espace qui s'étend autour et au delà du globe terrestre. Ainsi entendu, il est unique, comme le disait saint Jean Chrysostome. Mais on peut appliquer aussi le mot ciel aux atmosphères des divers astres, notamment des diverses planètes;

c'est ainsi qu'on parle du ciel de Neptune, du ciel de Jupiter ou du ciel de Mars. Dans ce dernier cas, il y aura évidemment divers cieux et leur nombre ou leur nature dépendront des divers corps stellaires auxquels on les applique.

L'*ad primum* répond, dans l'hypothèse ancienne, que « la terre est au ciel ce que le centre est à la circonférence. Or, autour d'un même centre peuvent se trouver des circonférences multiples. Rien n'empêche donc que, même avec une seule terre, il y ait plusieurs cieux » [Cf. q. 47, art. 4].

L'*ad secundum* dit que « l'objection part du mot *ciel*, selon qu'on désigne par ce mot l'universalité des créatures corporelles. En ce sens », nous l'avons dit, « le ciel est, en effet, unique ».

L'*ad tertium* répond que « dans tout ce qui est appelé *ciel* », à prendre ce mot dans son acception physique et propre, ou participée, ou métaphorique, « il y a de commun la sublimité et une certaine luminosité » ou clarté, « ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit » (au corps de l'article).

Dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 14, q. 1, art. 3), saint Thomas faisait remarquer, ce qu'il vient de nous redire et d'appliquer lui-même au cours de la question présente, que les opinions humaines étaient multiples au sujet du ciel ou du firmament; et que selon la diversité des opinions philosophiques à ce sujet, les interprètes de la Sainte Écriture avaient apporté des explications ou des interprétations fort différentes. Mais cette diversité d'interprétations ne doit nuire en rien à l'autorité de l'Écriture. Elle domine toutes ces explications; et s'il est difficile de dire quel est le sens précis que Moïse, inspiré de Dieu, a voulu exprimer dans son texte, il est tout à fait certain qu'il n'a pu vouloir nous traduire qu'un enseignement vrai ; non pas seulement, d'après saint Thomas, un enseignement moral, comme plusieurs voudraient aujourd'hui l'entendre, mais un enseignement, qui, même au point de vue physique ou cosmogonique, est l'expression de la réalité et de la vérité. Il semble aussi que ce firmament, dont il est dit qu'il a été fait au second jour, et qu'il a, ce jour-là, séparé les eaux d'avec les eaux, doit impliquer dans sa nature ou dans le fait de cette séparation qu'il

constitue, une particularité assez notable pour qu'il ait exigé, en plus de l'acte créateur, une intervention nouvelle et directe de Dieu. En quoi consiste cette particularité ou cette propriété? Dieu le sait; mais il ne lui a pas plu de nous le faire savoir d'une science certaine, qui soit à l'abri de toute discussion comme de tout doute.

« Après l'œuvre du second jour, nous devons étudier maintenant l'œuvre du troisième jour ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIX.

DE L'ŒUVRE DU TROISIÈME JOUR.

Nous lisons dans la *Genèse*, chapitre premier, v. 9-13 : *Et Dieu dit : Qu'elles se rassemblent, les eaux de dessous le ciel, en un seul lieu, et que soit vue l'aride ; et il fut ainsi. Et Dieu donna pour nom, à l'aride : terre ; et au rassemblement des eaux, Il donna pour nom : mers. Et Dieu vit que c'était chose bonne. — Et Dieu dit : Que la terre verdoie de verdure : herbes germant des germes ; arbres fruitiers faisant des fruits selon leur espèce, dont le germe soit en eux, sur la terre ; et il fut ainsi. Et la terre verdoya de verdure : herbes germant des germes selon leur espèce, et arbres faisant du fruit, dont le germe était en eux selon leur espèce. Et Dieu vit que c'était chose bonne. Et il y eut soir, et il y eut matin, jour troisième.*

Au sujet de cette œuvre du troisième jour, saint Thomas se pose deux questions :

1° Du rassemblement des eaux.
2° De la production des plantes.

Article Premier.

Si le rassemblement des eaux est marqué à propos comme ayant été fait au troisième jour ?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « le rassemblement des eaux n'est pas marqué à propos comme ayant été fait au troisième jour ». — La première fait observer que « pour l'œuvre du premier et du second jour, il est parlé de

faction ; on lit, en effet : *Dieu dit : que la lumière soit faite; que le firmament soit fait.* Par conséquent, l'œuvre du troisième jour devrait aussi être marquée par le même terme et non par le mot *rassemblement* ». Dans le texte hébreu, le mot *faire* ne se trouve pas, aux endroits visés par l'objection; il est dit simplement : *qu'il y ait lumière; qu'il y ait un firmament.* Mais le sens revient à celui de *faction*, comme l'a traduit la Vulgate. — La seconde objection remarque que « la terre était de toutes parts recouverte par les eaux, avant le troisième jour; c'est même pour cela que l'Écriture la disait invisible. On ne voit donc pas où aurait pu se trouver un lieu sur la terre pour que les eaux s'y rassemblent ». — La troisième objection dit que « partout où se trouve une solution de continuité, on ne peut pas en appeler à l'unité de lieu. Or, toutes les eaux » qui sont sur la surface du globe « ne sont pas continues les unes aux autres » : il y a des terres qui les séparent. « Il n'est donc pas possible de dire qu'elles sont rassemblées en un même lieu »; elles sont en des lieux très divers. — La quatrième objection observe que « le rassemblement est une espèce de mouvement local. Or, c'est naturellement que les eaux paraissent couler et se rendre à la mer. Il n'était donc pas besoin, pour cela, d'un commandement divin ». — Enfin, la cinquième objection rappelle que « la terre était mentionnée dès le commencement de la création, puisqu'il est dit : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.* Ce n'est donc pas à propos que le mot *terre* est marqué comme ayant été donné par Dieu au troisième jour ».

« Comme argument *sed contra* l'autorité de l'Écriture suffit ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu' « il faut ici s'exprimer différemment, selon qu'il s'agit de saint Augustin, ou des autres saints » Docteurs. « Saint Augustin, en effet, pour toutes ces diverses œuvres, ne suppose pas un ordre de durée, mais seulement un ordre d'origine et de nature. Il dit que la nature spirituelle informe a été créée d'abord, et aussi, sans aucune forme, la nature corporelle, qui se trouve désignée d'abord, à son sens, par les mots *terre* et *eaux;* non pas que cette informité ait précédé, d'une priorité de durée, la formation, mais seulement d'une priorité d'origine; et de même, une formation a

précédé l'autre selon l'ordre de nature et non pas dans la durée. Selon cet ordre de nature, il était nécessaire que fût marquée d'abord la formation de la nature supérieure, c'est-à-dire la nature spirituelle ; et c'est ce que nous voyons au premier jour par la production de la lumière. Or, de même que la nature spirituelle l'emporte sur la nature corporelle, de même, parmi les corps, les supérieurs l'emportent sur les inférieurs. Il fallait donc qu'en second lieu fût marquée la formation des corps supérieurs; et c'est ce que nous voyons, quand il est dit : *que le firmament soit fait;* car nous devons entendre, par cette parole, l'impression de la forme céleste dans une matière précédemment informe, en se plaçant non dans l'ordre de durée, mais dans l'ordre » de nature ou « d'origine. En troisième lieu, devait venir l'impression des formes élémentaires dans la matière auparavant informe, toujours dans l'ordre d'origine, mais non de durée. Lors donc qu'il est dit : *que les eaux se rassemblent* et *que l'aride soit vue*, il faut entendre qu'à la matière corporelle a été imprimée la forme substantielle de l'eau, en vertu de laquelle forme l'eau a naturellement ce mouvement » qui fait que ses diverses parties se rassemblent; « et la forme substantielle de la terre, qui doit à cette forme de pouvoir être vue ». Telle est l'explication de saint Augustin.

« D'après les autres saints Docteurs, il faut noter dans ces diverses œuvres, même un ordre de durée. Ils disent, en effet, que l'informité de la matière a précédé dans le temps sa formation, et qu'une formation a précédé l'autre. Seulement l'informité de la matière ne s'entend pas, d'après eux, au sens d'un manque absolu de toute forme, puisque déjà le ciel, l'eau et la terre existaient, et ces trois corps sont désignés » plus expressément « parce qu'ils tombent d'eux-mêmes sous les sens; mais il faut entendre, par l'informité de la matière, un certain manque de distinctions requises et d'un certain couronnement de beauté. Or, selon ces trois noms », le ciel, les eaux, et la terre, « l'Écriture signale un triple manque de forme. Au ciel, en effet, qui est au-dessus, se rattache l'informité des *ténèbres;* car c'est de lui que vient la lumière. L'informité de l'eau qui se trouve au milieu est désignée par le mot *abîme ;* car ce mot désigne une

certaine immensité d'eaux sans ordre, ainsi que le note saint Augustin (*contre Fauste*, liv. XXII, ch. XI). Quant à l'informité de la terre, elle est indiquée quand il est dit que la terre était invisible ou comme n'étant pas, à cause qu'elle était recouverte par les eaux ».

« Ainsi donc, la formation du corps suprême », ce qui le fait être pleinement lui-même, le distinguant nettement de tout ce qui n'est pas lui, « a eu lieu le premier jour. Et parce que le temps suit le mouvement du ciel, car le temps est le nombre du mouvement du corps » ou du ciel « suprême » qui est, en effet, en mouvement, et dont le mouvement commande tous les autres mouvements (dans la conception aristotélicienne du monde), « c'est par cette formation » première « qu'a été faite la distinction du temps, selon qu'il se divise en jour et en nuit. — Le second jour, a été formé le corps du milieu, l'eau, recevant du firmament une certaine distinction et un certain ordre, selon que par le mot *eaux* sont compris aussi les autres corps », tels que l'air et le feu, « ainsi qu'il a été dit précédemment (quest. préc., art. 3). — Le troisième jour, a été formé le dernier corps, la terre, par cela même qu'elle est sortie de dessous les eaux; et l'on a eu la dernière distinction, marquée dans la distinction de la terre et des mers. Aussi bien, est-ce assez à propos qu'après avoir exprimé l'informité de la terre, en disant qu'elle était *invisible* et *comme n'étant pas,* l'auteur sacré a exprimé sa formation, en disant : *que l'aride soit vue* ».

On aura remarqué combien simple, et obvie, et littérale, est cette dernière explication de l'œuvre des trois premiers jours.

L'*ad primum* répond que « d'après saint Augustin (ch. XI), si l'Écriture n'emploie pas le mot *faire*, dans l'œuvre du troisième jour, comme elle l'avait fait dans l'œuvre des jours précédents, c'est pour montrer que les formes supérieures, les formes spirituelles des anges ou celles des corps célestes, sont parfaites dans leur être et à jamais stables, tandis que les formes des corps inférieurs sont imparfaites et mobiles. Aussi bien est-ce par le rassemblement des eaux et la manifestation de la terre que l'impression de ces sortes de formes se trouve désignée : *l'eau,* en effet, *va et s'écoule, et la terre demeure fixe,*

comme saint Augustin le dit lui-même. — D'après les autres » Pères, « il faut dire que l'œuvre du troisième jour s'est accomplie par simple mouvement local », du moins en ce qui regarde le rassemblement des eaux. « Et voilà pourquoi il n'a pas été nécessaire que l'Écriture use du mot de *faction* ». Le texte hébreu n'offre pas la même difficulté que les mots dont la Vulgate s'est servie pour le traduire. Aux deux premiers jours, nous avons l'expression : *qu'il y ait la lumière ; qu'il y ait le firmament.* Au troisième jour : *que les eaux se rassemblent.* La différence s'explique d'elle-même, en raison de l'effet à produire.

L'*ad secundum* fait observer que « l'objection se résout d'elle-même, dans l'opinion de saint Augustin ; car il n'y a pas à supposer la terre couverte *d'abord* par les eaux et *ensuite* les eaux rassemblées en un lieu spécial ; les eaux ayant été, en fait, produites ainsi rassemblées. — D'après les autres » Docteurs, « on peut donner une triple réponse, comme saint Augustin le dit, au premier livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XII). — La première réponse consiste à dire que les eaux se sont élevées à une plus grande hauteur », qu'elles se sont tassées, « à l'endroit où elles se sont rassemblées ; car la mer est plus haute que la terre, comme on l'a expérimenté pour la mer Rouge, ainsi que le dit saint Basile » (homélie quatrième sur l'*Hexaméron*). Aujourd'hui, cette raison et cet exemple de saint Basile ne seraient pas considérés comme très probants. — « Une seconde réponse dit que *l'eau, moins dense, pareille à une sorte de nuée, couvrait d'abord la terre, et qu'ensuite elle s'est condensée et réunie en un seul lieu.* — Troisièmement, on répond que *la terre a pu offrir certaines parties concaves où les eaux se seront précipités pour y être reçues.* — De ces trois réponses, dit saint Thomas, la première est celle qui paraît plus probable ». Elle pouvait l'être de son temps, où les sciences cosmogoniques et géologiques n'étaient pas ce qu'elles sont aujourd'hui ; mais, pour les savants modernes, les deux dernières réponses, notamment la troisième, seraient plus particulièrement goûtées. Soit, en effet, qu'on admette la théorie du soulèvement des montagnes, soit qu'on parle d'effondrement ou de ploiement de l'écorce terrestre sous certaines pressions atmosphériques [Cf. de Lau-

nay, *Histoire de la Terre*, ch. IV et V], toujours est-il que ces modifications de la surface expliquent aisément le déplacement des eaux et leur rassemblement au sein des Océans ou des mers.

L'*ad tertium* répond que « toutes les eaux ont un même terme, la mer, où elles se rendent par des conduits plus ou moins apparents. Et à ce titre, on peut dire qu'elles sont rassemblées en un même lieu. — On peut dire aussi que l'unité de lieu ne doit pas s'entendre d'une façon pure et simple, mais par comparaison au reste de la terre qui n'est pas sous les eaux ; de telle sorte que le sens de cette parole : *que les eaux se rassemblent en un seul lieu*, reviendrait à ceci : qu'elles se tiennent à part de la terre sèche ». — Soit l'une soit l'autre de ces réponses peuvent être gardées. Elles sont très plausibles et suffisent à légitimer l'expression de la Bible que l'objection attaquait.

L'*ad quartum* dit que l'ordre ou « le commandement de Dieu produit dans les corps leurs mouvements naturels. C'est pour cela qu'il est dit (dans le psaume CXLVIII, v. 8) que par leurs mouvements naturels *ils font sa parole*. — On peut dire aussi qu'il serait naturel que l'eau entoure la terre de toutes parts, comme l'air entoure de toutes parts l'eau et la terre ; mais, en raison de la fin, c'est-à-dire pour que les animaux et les plantes fussent sur la terre, il était nécessaire qu'une partie de la terre se trouvât à découvert. Certains philosophes [Cf. *Météorologie* d'Aristote, liv. II, ch. I, n. 3 ; de S. Th., leç. I] ont attribué ce découvrement partiel à l'action du soleil desséchant la terre en vaporisant les eaux. Mais la Sainte Écriture l'attribue à la puissance divine, non pas seulement dans la *Genèse*, mais aussi dans le livre de *Job*, ch. XXXVIII (v. 10), où Dieu Lui-même qui parle, dit : *J'ai fixé à la mer ses limites ;* et dans le livre de *Jérémie*, ch. V (v. 22) : *Ne me craindrez-vous pas, dit le Seigneur, moi qui ai mis le sable pour limite à la mer !* » — L'intervention spéciale de Dieu peut ici très bien se justifier par l'étendue et le caractère de l'effet produit. Qui voudrait prétendre que les seules lois naturelles de la pesanteur ou autres, auraient, sans l'intervention spéciale de Dieu, produit un tel effet et dans de telles conditions ?

L'*ad quintum* répond que « d'après saint Augustin (*de la*

Genèse, contre les Manichéens, liv. I, ch. VII, XII), le mot *terre* dont il est question au début désigne la matière première ; tandis que maintenant il s'agit de la terre élément. — On peut dire aussi, d'après saint Basile (hom. IV sur l'*Hex.*), que, d'abord, il s'agissait de la terre selon sa nature ; et qu'ensuite elle est désignée pour sa propriété principale qui est le sec; d'où il est dit que Dieu *donna pour nom, à l'aride, terre.* — Ou bien, avec Rabbi Moyses (Maimonides : *Doct. Perplex.*, 2e partie, ch. XXX), que partout où vient le mot *Il appela*, il s'agit de préciser le sens d'un mot équivoque. C'est ainsi qu'il est dit d'abord que *Dieu appela la lumière, jour*, parce que le mot *jour* désigne aussi un espace de vingt-quatre heures, selon qu'il est dit, là-même : *il y eut soir, il y eut matin, jour premier.* De même, il est dit qu'*Il appela : ciel*, le firmament, c'est-à-dire l'air, parce que le mot ciel s'applique aussi au ciel proprement dit, créé dès le début. Et pareillement, ici, il est dit *qu'Il appela : terre,* l'aride, c'est-à-dire la partie émergeant des eaux, selon qu'elle se distingue de la mer; bien que le tout soit aussi appelé de ce nom, qu'il s'agisse de la partie recouverte par les eaux, ou qu'il s'agisse de la partie qui en émerge. — Et partout où nous trouvons ce mot : *Il appela,* le sens est qu'*Il donna une nature ou une propriété telles, que la chose pourrait être appelée de ce nom* ». Cette dernière remarque est excellente.

En quelque manière et par quelles secousses ou commotions que la chose se soit produite, il est tout à fait certain, puisque l'Écriture l'affirme, qu'au troisième jour, sur l'ordre ou par la volonté expresse de Dieu, la terre, qui était auparavant cachée sous les eaux, a commencé d'apparaître et que les continents se sont formés distincts des océans et des mers. Ici viendrait, sans doute, du point de vue des sciences humaines, l'histoire de la structure terrestre, son évolution, l'histoire des chaînes montagneuses, l'histoire des océans et des mers, autant, du moins, que la science humaine peut arriver, en s'appuyant sur les données des diverses sciences particulières, qu'on appelle aujourd'hui la minéralogie, la pétrographie, la métallogénie, la stratigraphie, la tectonique ou étude générale des dislocations de

l'écorce terrestre, la paléontologie, la paléo-géographie [Cf. de Launay, l'*Histoire de la Terre*, ch. II et suiv.], à conjecturer ce qu'ont dû être les faits de cette histoire. Il n'appartient pas au théologien d'entrer dans le détail de ces études. La seule remarque qui s'impose à nous est que plus on avancera dans ces sortes de sciences, plus on y approchera de la certitude et de la vérité objective, moins on s'éloignera du récit de la *Genèse*. N'en trouverions-nous pas un indice dans ce fait que Moïse a uni dans l'œuvre du même jour le rassemblement des eaux qui s'éloignent des continents, et la production des premières plantes ou des premiers arbres. Chacun sait le rôle que jouent, dans les théories scientifiques, pour l'explication des terrains carbonifères, l'apparition et la succession des premières grandes plantes ou des premiers grands arbres. Mais, sans insister davantage sur ce rapprochement que nous nous contentons d'indiquer, venons tout de suite à l'explication de la production des plantes qui est le second aspect de l'œuvre du troisième jour.

Ce sera l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la production des plantes est convenablement marquée comme ayant été faite au troisième jour ?

Trois objections veulent prouver que « la production des plantes n'est pas convenablement marquée comme ayant été faite au troisième jour ». — La première observe que « les plantes sont douées de vie, comme les animaux. Or, la production des animaux ne vient pas dans l'œuvre de la distinction, mais seulement dans l'œuvre de l'ornementation. Donc la production des plantes n'aurait pas dû non plus être énumérée parmi les œuvres du troisième jour qui appartient à l'œuvre de la distinction ». — La seconde objection dit que « ce qui appartient à la malédiction de la terre n'aurait pas dû être mentionné à propos de sa formation. Or, il est des plantes dont la production se rattache à la malédiction de la terre, selon cette parole de la

Genèse, ch. III (v. 17, 18) : *la terre est maudite dans ton travail; elle te produira des ronces et des chardons.* Il n'aurait donc pas fallu que d'une manière universelle » et indistincte « la production des plantes fût mentionnée à propos du troisième jour, qui décrit la formation de la terre ». — La troisième objection fait remarquer que « si les plantes adhèrent au sol, les métaux et les pierres y adhèrent aussi. Puis donc qu'il n'en est pas fait mention à propos de la formation de la terre, il n'aurait pas fallu davantage que les plantes fussent marquées comme ayant été faites au troisième jour ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement qu' « il est dit, dans la *Genèse : La terre verdoya de verdure;* or, il est dit ensuite : *Il y eut soir, il y eut matin, jour troisième* ». C'est donc au troisième jour qu'ont paru, sur la terre, les plantes verdoyantes.

Au corps de l'article, saint Thomas nous redit, ainsi qu'il avait été dit à l'article précédent, que « l'œuvre du troisième jour a été de porter remède à l'informité de la terre. Or, une double informité avait été signalée au sujet de la terre : l'une, qui la faisait dire *invisible* ou *comme n'étant pas*, et qui provenait de ce qu'elle était cachée sous les eaux ; l'autre, selon laquelle elle était *nue* ou *vide*, c'est-à-dire n'ayant pas l'éclat ou la beauté que procurent à la terre les plantes, considérées pour elle comme une sorte de vêtement » et de parure. « C'est cette double informité qui a disparu le troisième jour : la première, du fait que *les eaux se sont rassemblées en un même lieu et* que *l'aride* s'est montrée ; la seconde, parce que *la terre a verdoyé d'herbe verdoyante* ».

« Cependant, au sujet de cette production des plantes, l'opinion de saint Augustin diffère de celle des autres » interprètes. « Ceux-ci disent, en effet, que les plantes ont été produites réellement existantes selon leurs espèces, comme le porte la lettre du texte vue de surface. Mais saint Augustin, au cinquième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. IV), dit que *s'il est marqué que la terre a produit alors l'herbe verdoyante et les arbres, c'est par mode de cause, c'est-à-dire qu'elle a reçu alors la vertu de les produire.* Il appuie son sentiment sur l'autorité

de l'Écriture. Il est dit, en effet, au second chapitre de la *Genèse* (v. 4, 5) : *Telle est l'histoire du ciel et de la terre, quand ils ont été créés, au jour où le Seigneur Dieu fit le ciel et la terre, alors qu'aucun arbre des champs n'avait encore poussé sur la terre et qu'aucune herbe des champs n'avait encore germé.* Ainsi donc, avant qu'elles parussent sur la terre, les plantes y avaient été causées en germe. Saint Augustin apporte aussi, pour confirmer son sentiment, une raison. Dans ces premiers jours, Dieu constitua la créature à l'état de principe ou de germe ; c'est de ce travail qu'Il se reposa ensuite ; alors cependant qu'*Il continue de travailler toujours* », selon le mot de l'Évangile, en *saint Jean*, ch. v, v. 17, « administrant, par l'œuvre de la propagation, la créature constituée dès le début. Puis donc que la production des plantes, selon qu'elles germent de la terre, appartient à l'œuvre de la propagation, nous ne devons pas dire qu'elles aient été produites, le troisième jour, réellement existantes, mais seulement à l'état de germe ». A partir du septième jour, Dieu est dit se reposer ; et cependant, Il ne cesse de faire produire de nouvelles plantes et de nouveaux arbres. Il semble donc bien que nous devons entendre la première production au sens de la production originelle ou causale.

Cette raison de saint Augustin n'est pas sans réplique. « On peût dire, en effet, dans le sentiment des autres Docteurs, que la première constitution des espèces appartient à l'œuvre des six jours ; et nous réserverons pour l'œuvre de l'administration, le fait que des espèces constituées d'abord, viennent, par voie de génération, des espèces semblables. C'est cela même qu'indique l'Écriture, quand elle dit : *avant qu'aucun arbre eût poussé sur la terre* ou qu'*aucune plante n'eût germé ;* le sens est : avant que du semblable ne fut venu le semblable, comme nous voyons qu'il arrive maintenant d'une façon naturelle par voie de semence. Aussi bien l'Écriture a-t-elle dit à dessein : *Que la terre verdoye d'herbe verdoyante, germant des germes*, comme pour marquer que les espèces de plantes ont été produites à l'état parfait avec les germes d'où sortiraient dans la suite les autres plantes, en quelque partie de la plante que se trouvent ces sortes de germes, que ce soit à la racine, ou dans la tige, ou dans le

fruit », selon les diverses espèces de plantes. — Saint Thomas ne se prononce pas ici entre les deux explications. Mais on voit, à la manière dont il les présente, qu'il incline du côté de la seconde, et que soit au point de vue rationnel, soit au point de vue scripturaire, le sentiment des interprètes autres que saint Augustin lui paraît préférable.

L'*ad primum* répond que « la vie, dans les plantes, est peu manifeste, à cause qu'elles manquent du mouvement local » progressif « et de sensation : c'est, en effet, par là que l'être vivant se distingue surtout de l'être non vivant (Cf. q. 18, art. 1, 2). Aussi bien, et parce qu'elles adhérent immuablement au sol, leur production est marquée comme faisant partie de la formation de la terre ». Nous savons, d'ailleurs, aujourd'hui, que les détritus des plantes primitives ont joué un grand rôle dans la formation de certains terrains.

L'*ad secundum* fait observer qu' « antérieurement à la malédiction dont parlait l'objection, les ronces et les chardons avaient été produits à l'état parfait ou à l'état de germe. Seulement, ils n'étaient point produits pour être à l'homme une cause de douleur : en ce sens que la terre cultivée pour lui fournir sa nourriture lui rapportât des choses inutiles ou nuisibles. Et c'est pour cela qu'il est dit » dans le texte de la malédiction : « *la terre germera pour toi des ronces et des chardons* ».

L'*ad tertium* rappelle que « Moïse parle seulement des choses qui sont manifestes pour tous, ainsi qu'il a été dit (q. 68, art. 3). Or, les minéraux sont cachés dans les entrailles de la terre. — Il y a encore que les minéraux ne se distinguent pas si évidemment de la terre elle-même. Ils en font pour ainsi dire partie. C'est pour cela que Moïse n'a pas eu à les mentionner ».

Si le rassemblement des eaux, au sens où nous l'avons expliqué, légitime suffisamment une intervention spéciale et directe de Dieu dans l'œuvre des six jours, combien plus sera-t-il vrai de le dire en ce qui est de la production des plantes. Ici, en effet, nous ne sommes plus en présence d'une simple modification des forces physico-chimiques inhérentes à la matière créée ; c'est un principe nouveau, d'ordre complètement distinct, le

principe vital, qui fait son apparition dans le monde. Or, ceux-là mêmes qui se disent partisans de l'évolution, en quelque sens, du reste, qu'ils entendent ce mot, sont obligés de reconnaître que le passage du non-vivant au vivant offre une difficulté qu'aucune donnée positive de la science ne leur permet de résoudre. Pour nous, qui savons, par la saine philosophie et par la foi, que le commencement des choses, en quelque ordre que ce soit, doit remonter et remonte, en effet, jusqu'à Dieu, quand il n'a pas dans les causes secondes sa raison suffisante, nous ne sommes aucunement troublés par le problème de la vie. Plus, au contraire, ce problème paraît insoluble au savant matérialiste ou au philosophe athée, plus il confirme, à nos yeux, ce que l'Écriture nous dit de cette parole toute-puissante de Dieu qui a été proférée au début de chaque ordre pour l'instituer et le féconder : *Dixit, et facta sunt : Il a parlé, et tout a été fait.*

Après l'œuvre des trois premiers jours où était marquée la distinction ou la constitution des trois grandes parties sensibles dont se compose le monde, savoir : le ciel, l'eau et la terre, « nous devons maintenant considérer l'œuvre de l'ornementation. Et, à ce sujet, nous étudierons, d'abord, chacun des jours pris à part ; puis », et par mode de récapitulation ou de précision dernière, « nous traiterons de tous les six jours pris ensemble ou de ce qui leur convient à tous en général (q. 74). — Pour ce qui est des jours pris à part, nous allons traiter : premièrement, de l'œuvre du quatrième jour (q. 70) ; secondement, de l'œuvre du cinquième jour (q. 71) ; troisièmement, de l'œuvre du sixième jour (q. 72) ; quatrièmement, de ce qui touche au septième jour », qui sera marqué comme étant le jour du repos (q. 73).

D'abord, l'œuvre du quatrième jour. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXX.

DE L'ŒUVRE DE L'ORNEMENTATION, EN CE QUI EST DU QUATRIÈME JOUR.

Voici comment la *Genèse* décrit l'œuvre du quatrième jour, chap. I, v. 14-19 : *Et Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans le firmament des cieux pour faire le partage entre le jour et entre la nuit; et qu'ils soient pour signes, et pour temps, et pour jours, et pour années; et qu'ils soient pour luminaires dans le firmament des cieux pour faire lumière sur la terre. Et il fut ainsi. Et Dieu fit les deux luminaires, les grands : le luminaire, le grand, pour présider au jour; et le luminaire, le petit, pour présider à la nuit; et les étoiles. Et Dieu les plaça dans le firmament des cieux pour faire lumière sur la terre; et pour présider au jour et à la nuit; et pour faire le partage entre la lumière et entre les ténèbres. Et Dieu vit que c'était chose bonne. Et il y eut soir et il y eut matin, jour quatrième.*

Au sujet de cette œuvre du quatrième jour, saint Thomas examine trois choses :

1° La production des luminaires.
2° La fin de cette production.
3° S'ils sont animés ?

Les deux premiers articles sont motivés par le récit de la *Genèse;* le troisième a pour objet un point de doctrine très discuté dans l'École et qui a trait à l'animation des astres.

D'abord, l'article premier.

Article Premier.

Si les luminaires devaient être produits au quatrième jour?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « les luminaires ne devaient pas être produits au quatrième jour ». — La première argumente dans le sens de la doctrine aristotélicienne sur les corps célestes : « Les luminaires » ou les astres, dit-elle, « sont des corps naturellement incorruptibles. Leur matière ne peut donc pas être sans leurs formes. Et puisque leur matière a été produite dans l'œuvre de la création, antérieurement à l'œuvre des six jours, il s'ensuit que leurs formes auront été produites en même temps. Il n'est donc pas possible que ces astres aient été faits au quatrième jour ». — La seconde objection dit que les astres ou « les luminaires sont comme des réservoirs de lumière. Or, la lumière a été faite au premier jour. C'est donc ce jour-là et non pas le quatrième jour que les luminaires ont dû être faits ». — La troisième objection argumente aussi dans le sens de la physique aristotélicienne voulant que les astres fussent fixés aux sphères ou aux orbes célestes. « De même, dit-elle, que les plantes sont fixées au sol, pareillement les luminaires sont fixés au firmament ; d'où il est dit, dans la sainte Écriture, que Dieu *les plaça dans le firmament* ». [Ce texte de la *Genèse* peut vouloir dire simplement que Dieu plaça les astres dans les espaces appelés du nom de ciel ou de firmament]. « Puis donc, continue l'objection, que la production des plantes est marquée au jour de la formation de la terre qui les porte, il fallait aussi que la production des luminaires fût marquée au second jour, en même temps que la production du firmament ». — La quatrième objection fait observer que « le soleil, la lune et les autres luminaires causent les plantes. D'autre part, il n'est pas dans l'ordre de la nature que l'effet précède la cause. Il aurait donc fallu que les astres fussent faits non pas le quatrième jour, mais le troisième ou même avant ». — Enfin, la cinquième objection remarque que « d'après les astronomes,

il y a beaucoup d'étoiles qui sont plus grandes que la lune. Il n'est donc pas à propos que le soleil et la lune seuls soient appelés *les deux grands luminaires* ».

L'argument *sed contra*, toujours le même dans les questions qui nous occupent, dit que « pour faire taire ces objections, l'autorité de l'Écriture doit suffire ».

Au corps de l'article, saint Thomas, se portant au début du second chapitre de la *Genèse*, nous fait observer que « dans sa récapitulation des œuvres divines, l'Écriture dit : *Ainsi furent achevés le ciel et la terre et tout ce qui les orne* » ; le texte hébreu porte *et toute leur armée*. « Dans ces paroles, ajoute saint Thomas, nous pouvons retrouver trois sortes d'œuvres. D'abord, l'œuvre de la création, par laquelle le ciel et la terre ont été produits, mais à l'état informe. Puis, l'œuvre de la distinction, par laquelle le ciel et la terre ont été achevés, soit par les formes substantielles départies à la matière tout à fait informe, comme le veut saint Augustin, soit eu égard à la disposition et à l'ordre qui devaient y régner, comme le disent les autres saints. A ces deux premières œuvres s'ajoute celle de l'ornementation, laquelle œuvre de l'ornementation diffère de l'œuvre de la formation, ou de l'achèvement. La formation du ciel et de la terre, en effet, semble se référer à ce qui leur est intrinsèque », à ce qui les constitue. « L'ornementation, au contraire, à ce qui s'en distingue. C'est ainsi que l'homme est achevé par les parties ou les formes qui le constituent, tandis qu'il a pour ornement ou pour parure le vêtement ou toute autre chose de ce genre. D'autre part, la distinction de deux êtres se manifeste surtout par le mouvement local, qui fait que l'un se sépare de l'autre. C'est pourquoi se rattachera à l'œuvre de l'ornementation la production de tout ce qui est doué de mouvement au ciel et sur la terre ».

« Or, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 69, art. 1), il y a trois choses dont il est fait mention dans l'œuvre de la création ; ce sont : le ciel, l'eau et la terre. Ce sont ces trois mêmes choses qui se trouvent avoir été perfectionnées par l'œuvre de la distinction, aux trois premiers jours : au premier jour, le ciel », par la production de la lumière ; « au second jour, les eaux, que

le firmament distingue; au troisième jour, la terre, où la mer et les continents se détachent. Pareillement, pour l'œuvre de l'ornementation. Au premier jour, qui est le quatrième, sont produits les luminaires ou les astres qui se meuvent dans le ciel, constituant son ornement et sa parure. Au second jour, qui est le cinquième, les oiseaux et les poissons ornent l'élément du milieu; ils se meuvent, en effet, dans les airs et dans l'eau, qui sont considérés ici comme formant un seul tout. Enfin, au troisième jour, qui est le sixième, sont produits les animaux qui se meuvent sur la terre et constituent sa parure ». Le mot hébreu *armée,* traduit excellemment cette idée d'*êtres en mouvement,* sans lesquels, en effet, le ciel et la terre paraîtraient bien vides et bien morts. — On conviendra, sans peine, que l'interprétation et la distribution de l'œuvre des six jours, ainsi exposée par saint Thomas, est vraiment superbe.

Le saint Docteur remarque, en finissant, que « pour ce qui est de la production des astres, saint Augustin, qui, nous l'avons vu, diffère assez ordinairement des autres saints, se retrouve ici avec eux. Il dit, en effet (dans son *Commentaire littéral de la Genèse*, liv. V, ch. v), que les luminaires ont été produits existant en acte, et non pas seulement à l'état virtuel », comme il l'avait admis pour les plantes : « la raison en est que le firmament ne contient pas une vertu productrice des astres, comme la terre peut contenir la vertu productrice des plantes. Et c'est pourquoi l'Écriture ne dit pas : *que le firmament produise les astres,* comme elle disait : *que la terre germe l'herbe verdoyante* ». — Aujourd'hui, on se préoccuperait moins de cette différence, et l'on n'aurait pas de peine à admettre, par exemple, avec l'hypothèse de Laplace, que les corps célestes se sont formés eux aussi à la longue et en vertu d'une certaine évolution de la nébuleuse primitive.

L'*ad primum* fait observer que « dans l'opinion de saint Augustin, la difficulté soulevée par l'objection n'existe plus. Saint Augustin, en effet, n'admet pas de succession de temps pour ces diverses œuvres. Dès lors, il n'y a plus à supposer que la matière des astres ait été, à un moment donné, sous une forme distincte de sa forme actuelle. — Dans l'opinion de ceux qui », tout en

admettant une succession de temps, « disent cependant que les corps célestes sont de même nature que les corps inférieurs, il n'y a pas non plus de difficulté : on peut dire, en effet, que les corps célestes ont été formés d'une matière préexistante, comme les plantes et les animaux ». C'est à ce sentiment que se rangent les savants modernes, ainsi que nous l'avons fait remarquer à la fin du corps de l'article. — « Pour ceux, au contraire, qui admettent », avec Aristote, « que les corps célestes sont d'une autre nature et de soi incorruptibles, il faut dire que la substance des astres a été créée dès le début ; seulement, elle était d'abord informe, et ce n'est qu'au quatrième jour qu'elle a été formée : non pas qu'elle ait reçu alors sa forme substantielle ; mais il lui a été conféré une certaine vertu. Que si », bien qu'ils existassent déjà, « il n'est pas fait mention des astres au début, mais seulement au quatrième jour, c'est, comme l'indique saint Jean Chrysostome (dans son homélie sixième sur la *Genèse*), pour détourner le peuple de l'idolâtrie, lui montrant que les astres n'étaient pas des dieux, puisqu'ils n'existaient pas au commencement ». Cette prétermission pouvait, d'ailleurs, être faite sans détriment pour la vérité, attendu que ce n'était qu'au quatrième jour que les astres avaient reçu les compléments de vertus, ou d'énergies, qui les rendaient aptes à agir sur les corps inférieurs d'une action parfaite et variée, d'où les hommes prenaient occasion de les vénérer et de les adorer comme des dieux.

L'*ad secundum* dit aussi que, « dans l'opinion de saint Augustin, la difficulté présentée par l'objection s'évanouit. D'après saint Augustin, en effet, la lumière mentionnée comme ayant été faite au premier jour, est la lumière spirituelle ; tandis qu'au quatrième jour, il s'agit de la lumière corporelle. — Que si on entend, par la lumière faite au premier jour, la lumière corporelle », et c'est bien ainsi qu'on l'entend aujourd'hui, « il faut dire que la lumière fut produite au premier jour, selon sa raison commune de lumière ; tandis qu'au quatrième jour une vertu spéciale fut attribuée aux divers astres pour des effets déterminés, selon que nous voyons les rayons du soleil et les rayons de la lune ou ceux des diverses étoiles avoir des effets divers. C'est en ce sens que saint Denys, au quatrième chapitre des *Noms Divins*

(de S. Th., leç. 3), déclare avoir été formée au quatrième jour la la lumière du soleil créée seulement informe au premier jour ». L'explication est assurément excellente, en quelque manière d'ailleurs qu'on ait pu entendre la détermination dont parle ici saint Thomas. Peu importe, en effet, que cette détermination ait eu lieu par la collation de nouvelles propriétés à des substances supposées incorruptibles, comme le voulaient les anciens, s'appuyant sur la doctrine physique d'Aristote, ou qu'elle ait eu lieu par une plus grande condensation des divers noyaux détachés d'une nébuleuse primitive et devenant plus aptes à produire certains nouveaux effets. Toujours est-il que les corps célestes ont eu, au quatrième jour, une existence, ou un état, ou une vertu, qu'ils n'avaient pas auparavant, bien qu'ils pussent être causes d'une certaine lumière, suffisant à distinguer, par l'alternance du mouvement, la nuit d'avec le jour, ainsi qu'il est marqué dans l'œuvre du premier jour.

L'*ad tertium* répond que, « d'après Ptolémée (*Almageste*, liv. III, ch. III), les astres ne sont pas fixés aux sphères, mais ont un mouvement indépendant du mouvement des sphères. C'est ce qui a fait dire à saint Jean Chrysostome que si l'Écriture mentionne les astres comme ayant été placés dans le firmament, ce n'est pas qu'ils y aient été fixés, mais seulement qu'ils s'y trouvent. — Dans l'opinion d'Aristote (*du ciel et du monde*, liv. II, ch. VIII ; de S. Th., leç. II et suiv.), les étoiles sont fixées aux orbes et ne se meuvent que du mouvement des orbes, en vérité ; seulement, nous ne percevons par le sens que le mouvement des astres et non le mouvement des orbes. Or, Moïse, condescendant à la faiblesse d'un peuple grossier, a parlé selon les apparences sensibles, ainsi qu'il a été dit » (q. 68, art. 3). Aujourd'hui, l'objection n'existe plus, puisque chaque astre est considéré comme une sphère se mouvant librement dans l'espace. Saint Thomas faisait déjà remarquer que « si le firmament dont il est parlé au second jour est distinct, d'une distinction de nature, de celui où ont été placés les astres », et si, par exemple, ce firmament n'est pas autre que notre atmosphère, « bien que les sens, d'après lesquels Moïse parlait, ne perçoivent pas la différence, l'objection disparaît. Car le firmament a été fait au se-

cond jour, quant à sa partie inférieure; et les astres ont été placés dans le firmament, au quatrième jour, quand à sa partie supérieure; seulement, on prend le tout comme si c'était une même chose, selon que les sens le perçoivent ». Avec cette explication, il devient manifeste, en effet, que les étoiles n'adhèrent pas au firmament qui est marqué comme ayant été fait au second jour. Or, c'était là-dessus, sur cette inhérence, que portait l'objection.

L'*ad quartum* dit que « d'après saint Basile (homélie cinquième sur l'*Hexaméron*), si la production des plantes est marquée antérieurement à celle des astres, c'est pour éviter le danger d'idolâtrie. Ceux qui croient, en effet, que les astres sont des dieux, leur attribuent comme à leur première cause l'origine des plantes. Et cependant, nous pouvons admettre, selon que l'explique saint Jean Chrysostome, que si le laboureur coopère à la germination des plantes, de même aussi les astres par leurs mouvements ». On peut dire aussi, comme le notait saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 15, q. 1, art. 1, *ad 2um*, que les propriétés générales des corps célestes, incluses dans la production de la lumière au premier jour, suffisaient pour expliquer une certaine germination des plantes. La science d'aujourd'hui ne contredirait pas à ce sentiment, puisqu'elle admet une différence très considérable dans la nature des divers êtres organiques, des plantes surtout, selon que l'action solaire se faisait plus puissante et plus efficace dans le monde des éléments.

L'*ad quintum* répond excellemment que « selon que l'explique saint Jean Chrysostome [Cf. S. Basile, homélie sixième *sur l'Hexaméron*], le soleil et la lune sont appelés *les deux grands luminaires*, non pas tant pour leur masse que pour leur efficacité et leur vertu. Bien qu'en effet, d'autres astres soient plus grands, comme masse, que la lune, les effets de la lune se font davantage sentir parmi nous. Il y a encore qu'elle paraît plus grande à la vue »; et cela suffisait pour légitimer les expressions dont Moïse s'est servi.

Moïse a pu très justement fixer au quatrième jour la production des astres; car il suffit pour justifier cette production et son

attribution à une intervention nouvelle de Dieu, que ces corps aient reçu un état ou des vertus qu'ils n'avaient pas auparavant. Et qu'en effet, ces sortes de corps aient reçu cela, au quatrième jour, nous en avons pour preuve scripturaire les fins nouvelles qui leur sont assignées et qu'ils ne commencèrent à remplir qu'à partir de ce jour. — Quelles furent ces diverses fins? Il nous reste à l'examiner; et c'est ce que nous allons faire à l'article suivant.

Article II.

Si la cause de la production des astres se trouve convenablement décrite?

Ici encore, nous avons cinq objections. Elles veulent prouver que « la cause de la production des astres n'est pas convenablement décrite ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, dans *Jérémie,* ch. x (v. 2) : *Ne craignez pas les signes du ciel, comme les craignent les nations.* Donc les astres n'ont pas été faits pour servir de *signes* ». — La seconde objection dit que « le signe et la cause sont choses opposées. Puis donc que les astres sont cause de ce qui se passe ici-bas, ils ne peuvent pas en être les signes ». — La troisième objection fait remarquer que « la distinction des temps, des jours et des nuits, était déjà l'œuvre du premier jour. Il n'est donc pas vrai que les astres », faits au quatrième jour, « aient pour fin de distinguer *les temps, les jours et les années* ». — La quatrième objection dit que « rien n'a pour fin un plus vil que soi, car *la fin l'emporte sur ce qui est ordonné à cette fin* (*Topiques,* liv. III, ch. 1, n. 14). Or, les astres sont meilleurs que la terre. Donc ils ne peuvent pas être ordonnés *à illuminer la terre* ». — La cinquième objection est spéciale à la lune. « La lune, dit-elle, ne préside pas à la nuit, quand elle est première »; c'est à peine, en effet, si la première lune apparaît dans le ciel; quand elle est toute nouvelle, on ne la voit pas ou elle disparaît tout de suite. « Or, il est probable que la lune a été faite première », c'est-à-dire nouvelle; « car c'est par la nouvelle lune que les hommes commencent à comp-

ter. Il s'ensuit que la lune n'a pas été faite *pour présider à la nuit* », ainsi que le marque l'Écriture.

L'argument *sed contra* redit, une fois de plus, que « cette autorité de l'Écriture suffit ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler ce qui a été dit à la question 65, article 2, que « les diverses créatures corporelles peuvent être dites faites ou pour leur acte propre, ou pour une autre créature, ou pour tout l'univers, ou pour la gloire de Dieu. Mais Moïse, pour détourner le peuple de l'idolâtrie, n'a touché seulement que l'une de ces causes, celle qui nous marque les créatures corporelles dont il s'agit, faites pour l'utilité des hommes. C'est pour cela qu'il est dit, au chapitre IV du *Deutéronome* (v. 19) : *de peur que, levant les yeux vers le ciel, et voyant le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée des cieux, tu ne sois attiré faussement à te prosterner devant eux et à leur rendre un culte, eux que le Seigneur Dieu a créés pour le service de tous les peuples.* Ce service se trouve expliqué, au début de la *Genèse*, relativement à une triple fin. — La première utilité que les hommes retirent de la présence des astres se rapporte au sens de la vue, qui les dirige dans leurs opérations et qui sert au plus haut point pour la connaissance des choses. C'est pour cela qu'il est dit : *qu'ils brillent au firmament et qu'ils fassent lumière sur la terre.* — Une seconde utilité se réfère aux variations de temps qui rompent la monotonie, conservent la santé et procurent les choses nécessaires à la vie : avantages qui ne seraient pas, si l'on avait toujours l'été ou toujours l'hiver. A cet effet, il est dit : *qu'ils soient pour les temps, les jours et les années.* — Enfin, une troisième utilité a trait à l'opportunité des affaires ou des travaux, selon que les astres du ciel aident à connaître le temps pluvieux ou le beau temps, requis pour les diverses affaires. Et dans ce but, il est dit : *qu'ils servent de signes* ». — Il eût été difficile de mieux marquer, en termes plus précis, les immenses avantages que procurent aux hommes la présence ou l'action des corps célestes. Et peut-être n'est-il pas superflu de faire observer que si les hommes ont pu discuter à l'infini sur la nature ou la marche des corps célestes, il est une chose hors de toute contestation possible : c'est que

les corps célestes se trouvent, en fait, disposés et mus en telle manière que l'homme, sur la terre, en recueille excellemment tous les avantages signalés dans l'Écriture.

L'*ad primum* répond en distinguant la sage observation des astres des folles chimères ou des superstitions de l'astrologie. « Nous admettons que les corps célestes servent de signes par rapport aux transmutations corporelles, mais non relativement aux choses qui dépendent du libre arbitre ». Nous n'admettons pas, et nous aurons à nous en expliquer plus tard (q. 115, art. 4), que les astres influent directement sur nos actes libres.

L'*ad secundum* fait observer que « parfois une cause sensible nous conduit à la connaissance d'un effet caché, et vice versa. Il n'y a donc pas d'impossibilité à ce qu'une cause sensible ait la raison de signe. Que si pourtant l'Écriture parle de *signes* plutôt que de *causes*, c'est pour enlever toute occasion d'idolâtrie ».

L'*ad tertium* explique qu' « au premier jour a été faite la distinction commune du temps en jour et en nuit, selon le mouvement diurne commun à tout le ciel et qu'on peut supposer avoir commencé au premier jour. Mais les distinctions spéciales des jours et des temps, selon qu'un jour est plus chaud qu'un autre jour, ou un temps plus qu'un autre temps, ou une année plus qu'une autre année, ont pour cause les mouvements spéciaux des étoiles ; et l'on peut supposer que ces mouvements ont commencé au quatrième jour ». — Avec le système du monde tel que le conçoivent les modernes, nous ne pouvons plus parler de mouvement diurne commun à tous les corps célestes ; le jour, en effet, et sa distinction d'avec la nuit sont causés, dans ce système, par le mouvement de rotation de la terre sur elle-même. Quant aux divers temps et aux diverses saisons, ils ont pour cause principale le mouvement de translation de la terre autour du soleil, selon le périhélie ou l'aphélie. Quelles modifications ou quelles innovations dans ces mouvements auraient dû se produire pour expliquer l'œuvre du quatrième jour et la distinguer de celle du premier jour, il serait difficile de le déterminer.

L'*ad quartum* remarque que « l'illumination de la terre » dont il est parlé, « se réfère à l'homme qui y trouve son bien ; et l'homme, en raison de son âme, l'emporte sur les corps lumi-

neux des étoiles. — D'ailleurs, il n'y a pas d'inconvénient à dire qu'une créature plus excellente est faite pour une créature moins noble, non pas considérée en elle-même, mais selon qu'elle est une partie de l'univers ». C'est qu'en effet le bien de l'ensemble l'emporte sur le bien de chacune des parties prises séparément ; et donc les parties plus nobles peuvent être ordonnées à des parties moins nobles pour aider ces dernières à mieux procurer le bien de l'ensemble.

L'*ad quintum* dit que « la lune, quand elle est » pleine ou « parfaite, se lève le soir et se couche le matin ; et c'est ainsi qu'elle préside à la nuit. Or », déclare saint Thomas, « il est assez probable que la lune a été constituée parfaite ; de même que les herbes ont été faites aussi à l'état parfait, produisant leur semence ; et aussi les animaux et l'homme. Si, en effet, selon le progrès naturel, on va de l'imparfait au parfait, d'une façon pure et simple, cependant, le parfait précède l'imparfait ». Nous avions déjà eu l'occasion de remarquer que saint Thomas sur ce point (cf. q. préc., art. 2) était plutôt avec les autres Docteurs qu'avec saint Augustin. Ici, nous en avons la preuve manifeste. Mais il se hâte d'ajouter que « cependant saint Augustin n'est pas de cet avis ; car il ne tient pas pour impossible que Dieu ait créé d'abord des êtres imparfaits, qu'Il devait parfaire ensuite Lui-même ». — Les tenants de l'évolution préféreraient aujourd'hui le sentiment de saint Augustin. Mais il est impossible d'invoquer, sur ce point, le témoignage formel de la science ; car il faudrait, pour cela, avoir assisté à l'apparition, sur la terre, du premier vivant, en chaque ordre. Force est donc de rester, ici, au point de vue strictement scientifique, dans les limites de l'hypothèse.

Une dernière question se pose à nous maintenant, ou, plutôt, se posait, du temps de saint Thomas, relativement à ces corps célestes dont nous venons de parler. C'était de savoir s'ils étaient animés et vivants. La question était délicate et difficile, en raison de la diversité d'opinions qui régnaient, soit parmi les philosophes, soit parmi les Docteurs de la foi. Nous verrons avec quelle sagesse saint Thomas a su la trancher, selon que le permettait la science de son temps.

Article III.

Si les astres du ciel sont animés?

Cet article débute, lui aussi, par cinq objections. Elles tendent à prouver que « les astres du ciel sont animés ». La première dit que « le plus excellent de tous les corps a dû être orné de l'ornementation la plus parfaite. Or, ce qui touche à l'ornementation des corps inférieurs », tels que l'eau, l'air et la terre, « est doué de vie : ainsi, les poissons, les oiseaux et les animaux qui se meuvent sur la terre. Donc, il doit en être de même pour les astres qui sont l'ornement du ciel ». — La seconde objection reprend le fond de ce même argument. « Pour un corps plus noble, dit-elle, il faut une forme plus noble. Or, le soleil, la lune et les étoiles sont des corps plus nobles que les corps des plantes et des animaux » : c'était là un des points du système aristotélicien. « Donc, ces corps doivent avoir une plus noble forme. Mais la plus noble de toutes formes est l'âme qui est le principe de la vie. Saint Augustin dit, en effet, dans son livre *de la vraie Religion* (ch. XXIX), que *toute substance vivante l'emporte en dignité de nature sur les substances non vivantes.* Par conséquent, les astres sont animés ». — La troisième objection en appelle à ce principe, que « la cause est plus noble que l'effet. Or, le soleil, la lune et les autres astres sont causes de la vie, comme on le voit surtout » (l'argument raisonne dans l'hypothèse de la génération spontanée) « pour les animaux engendrés de la putréfaction, qui arrivent à la vie par l'action du soleil et des étoiles. Donc, à plus forte raison faut-il que les corps célestes vivent et soient animés ». — La quatrième objection fait observer que « les mouvements du ciel et des corps célestes sont des mouvements naturels, comme on le voit par le premier livre *du ciel* (ch. II, n. 4 et suiv.; de S. Th., leç. 3, 4). Or, tout mouvement naturel provient d'un principe intrinsèque ». D'autre part, lorsque le principe intrinsèque du mouvement manifeste dans son action la connaissance et le désir, il n'est pas douteux

que c'est un principe vital. Et précisément, c'était le cas, déclare l'objection, pour le principe moteur des corps célestes, dans l'opinion d'Aristote. « Puis donc, explique-t-elle, que le principe du mouvement des corps célestes est une substance douée de connaissance, qui meut à la manière de l'être qui désire, ainsi qu'il est dit au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7; Did., liv. XI, ch. VII, n. 2), il semble bien que ce principe doué de connaissance est un principe intrinsèque aux corps célestes. Ils sont donc animés ». — Enfin, la cinquième objection dit que « le premier être en mouvement est le ciel. Or, dans le genre des êtres en mouvement, le premier se meut lui-même, ainsi qu'il est prouvé au huitième livre des *Physiques* (ch. V, n. 2 et suiv.; de S. Th., leç. 9), parce que *ce qui est de soi précède ce qui est par un autre*. D'autre part, il n'y a que les êtres animés qui se meuvent eux-mêmes, comme il est montré dans le même livre (ch. IV, n. 3, 4; de S. Th., leç. 7). Il s'ensuit que les corps célestes sont animés ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Jean Damascène » qui « dit, au livre II (*de la Foi orthodoxe*, ch. VI): *Que personne ne tienne pour animés les cieux ou les astres; car ils sont inanimés et insensibles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « sur cette question, les philosophes ont été divisés. Anaxagore, en effet, selon que le rapporte saint Augustin au livre XVIII de la *Cité de Dieu* (ch. XLI), *fut tenu pour coupable chez les Athéniens, parce qu'il avait dit que le soleil était une pierre incandescente et qu'il n'était pas un dieu* ou un être vivant. Quant aux platoniciens, ils disaient que les corps célestes étaient animés (cf. *le Timée*, Did., vol. II, pp. 211, 212). — Semblablement, chez les Docteurs de la foi, il y a eu diversité de sentiment au sujet de la question présente. Origène, en effet (dans le *Periarchon*, liv. I, ch. VII), tenait les corps célestes pour animés. Saint Jérôme semble penser de même, dans son explication de ce passage de l'*Ecclésiaste*, ch. I (v. 6) : *parcourant l'univers, l'esprit procède par circuits*. Saint Basile, au contraire (homélies IIIe et VIe sur l'*Hexaméron*) et saint Jean Damascène (à l'endroit cité dans l'argument *sed contra*) affirment que les corps célestes

ne sont pas animés. Saint Augustin, lui, laisse la question indécise, ne se prononçant ni dans un sens ni dans l'autre, comme on le voit au deuxième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVIII) et dans l'*Enchiridion* (ch. LVIII), où il dit aussi que si les corps célestes sont animés, leurs âmes font partie de la société des anges ».

« Au milieu de cette diversité d'opinions, pour essayer d'entrevoir un peu la vérité, reprend saint Thomas, il faut considérer que l'union de l'âme et du corps n'est pas pour le corps mais pour l'âme ; la forme, en effet, n'est pas pour la matière, mais la matière pour la forme ». C'est là un principe d'une très grande portée, et qui, pratiquement ou en fait, se trouve trop oublié aujourd'hui, soit dans les sciences purement physiques ou chimiques, soit dans les sciences psychologiques et psychiques. On veut tout expliquer par la matière et par le corps, au lieu d'expliquer la matière par la forme et le corps par l'âme. Il faut pourtant bien reconnaître, car les faits parlent assez haut, que la forme, principe statique de la force ou de l'énergie, occupe une place importante dans le monde de la nature et dans le monde humain. Peut-on vraiment comparer le rôle de la matière à celui de la forme ou de la force, par exemple dans l'ordre des phénomènes électriques, ou dans celui de la vie, à quelque degré qu'on la considère ? Donc, il est bien certain que la matière est pour la forme et non pas la forme pour la matière. C'est la forme, ce sont les exigences de la forme qui commandent les divers états ou les diverses conditions de la matière ; et, par suite, c'est l'âme, forme du corps, qui commande ce dernier et constitue sa raison d'être. « Or, c'est à son opération, qui est en quelque manière sa fin, qu'on connaît la nature et la vertu de l'âme. Et précisément, il se trouve que le corps est nécessaire pour certaines opérations de l'âme, qui s'exercent par son intermédiaire, comme on le voit pour les opérations de l'âme sensitive et de l'âme nutritive. Il s'ensuit que de telles âmes doivent être unies à des corps en raison de leurs opérations » ; elles ne peuvent pas subsister toutes seules. « Il est aussi une autre opération de l'âme qui ne s'exerce pas par l'intermédiaire du corps, mais à laquelle cependant le corps prête un certain concours ; c'est ainsi que l'âme

humaine reçoit du corps les images qui sont requises à son opération intellectuelle. Cette âme devra, elle aussi, être unie à un corps pour son opération, bien qu'elle puisse en être séparée » et subsister toute seule.

« De ces diverses opérations, il est manifeste », poursuit saint Thomas, argumentant toujours dans le sentiment d'Aristote, « que l'âme du corps céleste ne peut avoir les opérations de l'âme nutritive, qui consistent dans le fait de se nourrir, croître et engendrer ; ces opérations, en effet, ne sauraient convenir à un corps incorruptible par nature. De même, les opérations de l'âme sensitive ne sauraient lui convenir ; car tous les sens ont pour fondement le sens du toucher, qui a pour objet les qualités élémentaires », qualités qui ne se trouvaient pas dans le corps céleste, autre par nature et d'une essence supérieure, d'après Aristote. « D'ailleurs, tous les organes des puissances sensitives requièrent une certaine proportion déterminée des divers éléments fondus ensemble ; et ceci encore », toujours dans l'opinion d'Aristote, « est éloigné de la nature des corps célestes. Il demeure donc que, parmi toutes les opérations de l'âme, il en est deux seulement qui peuvent convenir à l'âme du ciel : le fait d'entendre et le fait de mouvoir ; car le désir », dont nous avons dit, avec Aristote, qu'il devait se trouver dans le moteur du corps céleste, « suit au sens et à l'intelligence et se subordonne aux deux. D'autre part, l'opération intellectuelle, parce qu'elle ne se fait point par l'entremise du corps, n'a pas besoin de ce dernier, si ce n'est pour que les sens lui fournissent les images » dont elle abstrait les idées. « Puis donc que les opérations de l'âme sensitive ne sauraient convenir aux corps célestes, ainsi qu'il a été dit, il s'ensuit que ce n'est pas en raison de l'opération intellectuelle que l'âme s'unirait au corps céleste. Reste que ce soit en raison de la seule motion. Mais pour que l'âme meuve le corps céleste, il n'est nullement nécessaire qu'elle lui soit unie à titre de forme ; il suffit que ce soit par contact de vertu » ou d'énergie « comme le moteur s'unit au mobile. C'est pour cela qu'Aristote, au huitième livre des *Physiques* (ch. v, n° 8 ; de S. Th., leç. 10), après avoir montré que le premier moteur qui se meut lui-

même doit être composé de deux parties, dont l'une meut et dont l'autre est mue, voulant déterminer comment ces deux parties sont unies, dit que c'est par contact réciproque si les deux sont des corps, ou par contact de l'une sur l'autre, mais non inversement, si l'une est un corps et non pas l'autre. Quant aux platoniciens, ils n'admettaient entre les âmes et les corps qu'un contact de vertu pareil à celui du moteur relativement au mobile. Par cela donc que Platon admet l'animation des corps célestes, il ne faut, en réalité, entendre rien autre sinon que les substances spirituelles sont unies aux corps célestes comme des moteurs à leurs mobiles ». Il est aisé de voir qu'au fond les deux opinions d'Aristote et de Platon revenaient au même sur ce point. Si Platon admettait que les corps célestes étaient animés, ce n'est pas au sens où Aristote parle de l'âme quand il s'agit des êtres vivants qui nous entourent; c'était dans le sens très large du moteur uni à son mobile; et, en ce sens, Aristote affirmait aussi que les corps célestes étaient sous l'action de substances spirituelles qui les mouvaient.

« Or, poursuit saint Thomas, que les corps célestes soient mus par une substance douée d'intelligence et non pas seulement par » ce principe intrinsèque de mouvement que nous appelons « la nature, comme les corps lourds et légers, on en trouve la preuve en ce que la nature ne meut jamais qu'à une seule chose, et lorsque cette chose est obtenue elle demeure au repos; ce qui ne se voit pas dans les corps célestes », qui, animés d'un mouvement circulaire ou rotatoire, ne tendent pas vers un lieu déterminé, mais tournent sur eux-mêmes, et cela, sans fin. « Il faut donc qu'ils soient mus par une substance intelligente. C'est en ce sens que saint Augustin dit, au troisième livre de *la Trinité* (ch. IV) que *Dieu gouverne tous les corps par un esprit de vie* ».

« Ainsi donc — et c'est la conclusion que saint Thomas formule — les corps célestes, on le voit, ne sont pas animés à la manière des plantes ou des animaux, mais en un tout autre sens. Si bien qu'entre ceux qui les disent animés et ceux qui disent qu'ils ne le sont pas, il n'y a que peu ou point de différence en réalité; toute la différence est dans les mots ».

Il eût été difficile de ramener à des proportions plus raisonnables et qui, dans le système ancien du monde, s'imposaient à tous les esprits attentifs, cette question, au premier abord si étrange, de l'animation des astres. Mais aujourd'hui, même ramenée à ces proportions, elle ne serait plus solutionnée par les savants comme elle l'a été par saint Thomas. Déjà, nous avons eu l'occasion de faire remarquer [Cf. q. 66, art. 2] que la théorie péripatéticienne des mouvements naturels, soit rectilignes, soit circulaires, a été remplacée par la théorie newtonienne de la gravitation universelle. C'est par la loi de la gravitation qu'on veut expliquer tous les phénomènes de mouvement local que nous constatons dans le monde. Appliquée aux mouvements des corps célestes, notamment à celui des planètes, cette théorie repose sur un double principe : l'inertie de la matière et l'attraction. En vertu de l'inertie de la matière, un globe lancé dans l'espace continuera indéfiniment de se mouvoir en ligne droite; mais en vertu de l'attraction, ce mouvement rectiligne sera continuellement brisé, et les deux phénomènes, combinés selon le parallélogramme des forces, donneront naissance au mouvement circulaire, ou, plus exactement, au mouvement de translation. C'est ainsi que s'explique, par exemple, le mouvement de translation de la terre autour du soleil. Dans cette théorie, on ne fait plus appel à l'action de substances intelligentes qui seraient préposées au mouvement des divers astres ou corps planétaires. Tout se ramène à une loi physique entendue comme nous venons de l'expliquer.

Cette explication des savants est-elle de tous points satisfaisante? Ne laisse-t-elle place à aucune difficulté? Résout-elle tous les problèmes d'ordre scientifique ou d'ordre philosophique? Il y aurait peut-être quelque exagération à le prétendre. Comment expliquer, par exemple, que le mouvement rectiligne du globe lancé dans l'espace se continue indéfiniment, si l'on suppose un milieu tel que l'éther, dont le frottement, pour si léger qu'il soit, n'en est pas moins réel. Ou, si l'on suppose le vide absolu, comment expliquer l'action d'un corps sur l'autre, notamment l'attraction. On a voulu, ces derniers temps, étendre la théorie, même à la constitution des corps. C'est ainsi que l'atome serait

un petit système planétaire où divers ions tourneraient autour d'un électron central. Mais loin de supprimer le mystère, on ne fait ainsi que l'accroître. Aussi bien les savants eux-mêmes ont-ils soin de nous avertir que leurs explications, pour être commodes, et même, en un sens, très plausibles, ne dépassent pourtant pas les bornes de l'hypothèse[1].

Une chose est certaine, au point de vue théologique, c'est que toutes les lois de la nature remontent, comme à leur cause, à l'Auteur même de toutes choses, que la raison et l'Écriture nous révèlent; et qu'elles lui demeurent toujours subordonnées. Nous verrons aussi plus tard (q. 110), que Dieu gouverne et administre le monde corporel par l'intermédiaire des esprits angéliques. Il est donc conforme à la doctrine catholique d'admettre que le mouvement des astres dépend en quelque manière de ces purs esprits et demeure subordonné à leur action.

L'*ad primum* répond qu' « un être appartient à l'œuvre de l'ornementation, en raison de son mouvement propre. Or, à ce titre, les astres conviennent avec les autres êtres qui sont dits appartenir à cette œuvre; en ce sens qu'ils sont mus, eux aussi, par une substance vivante » : il n'est nullement nécessaire qu'ils soient animés et vivants comme le sont les oiseaux dans le ciel, les poissons dans les eaux ou les animaux sur la terre.

L'*ad secundum* fait remarquer qu' « une chose peut être » plus excellente ou « plus noble, purement et simplement, qui sera moins noble à un certain point de vue ». On répondra « donc », dans le sentiment qu'avaient les anciens « au sujet des corps célestes », que « leur forme, si elle n'est pas, au sens pur

1 On lira, sur ce point, avec grand intérêt, le livre de M. H. Poincaré, qui a pour titre : *La valeur de la science*. Les chapitres VII, VIII et IX sur *l'histoire de la physique mathématique*, sur *la crise actuelle de la physique mathématique*, sur *l'avenir de la physique mathématique* sont particulièrement instructifs. En présence des difficultés que soulèvent les théories successives élaborées à l'occasion des faits nouveaux que la science enregistre, M. H. Poincaré finit par ce mot qui se passe de tout commentaire : *Nous devrions rebâtir à neuf!* (p. 209). — Et M. Poincaré ne s'est arrêté qu'aux difficultés d'ordre scientifique. Que ne faudrait-il pas dire au point de vue philosophique? Mais ce sont là des questions trop délicates, trop complexes, peut-être aussi encore trop difficiles à résoudre, étant donnés les progrès incessants des sciences d'observation.

et simple, plus noble que l'âme de l'animal, l'est cependant quant à la raison de forme : elle épuise, en effet, totalement le côté potentiel de la matière, ne la laissant pas en puissance à une autre forme; ce que l'âme ne fait pas. — On peut dire aussi que relativement au mouvement, les corps célestes sont mus par des moteurs plus excellents » : les esprits purs, en effet, l'emportent sur toute âme forme d'un corps.

L'*ad tertium* dit que « le corps céleste, précisément parce qu'il est un moteur mu, a raison d'instrument, et agit, par suite, en vertu du principal agent. Il pourra donc, par la vertu de son moteur qui est une substance vivante, causer la vie ». Nous reviendrons plus tard sur ce point de doctrine, quand il s'agira du gouvernement divin et de l'action des corps célestes (q. 115).

L'*ad quartum* explique en quel sens ou comment le corps céleste, qui se mouvait, d'après Aristote, du mouvement circulaire dont nous avons parlé, pouvait être dit se mouvoir d'un mouvement naturel. « Le mouvement du corps céleste est naturel, non pas en raison d'un principe actif de mouvement », comme l'étaient, dans ce même système, les mouvements des corps lourds ou légers, « mais en raison d'un principe passif; « et cela veut dire », expliquait saint Thomas, « qu'il a dans sa nature l'aptitude voulue pour être mu d'un tel mouvement par la substance intellectuelle ». — On pourrait, dans le système moderne de l'attraction, invoquer aussi l'aptitude des corps à être ainsi mus ou attirés, et sauver, par là, le principe des mouvements naturels dont parlait la philosophie aristotélicienne.

L'*ad quintum* complète l'explication de l'*ad quartum*. « Si l'on dit que le ciel se meut lui-même, c'est parce qu'il est composé de » deux parties dont l'une a raison de « moteur et » l'autre « de mobile, non par mode de matière et de forme, mais selon le contact de vertu, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). — Et de cette manière encore, ajoute saint Thomas, on peut dire que son moteur est un principe intrinsèque; auquel titre le mouvement du ciel sera dit naturel, même en raison du principe actif » et non pas seulement en raison du principe passif, dont nous parlions tout à l'heure : « c'est ainsi, par exemple, que le mouvement volontaire est dit naturel à l'animal

en tant qu'il est animal, comme il est dit au huitième livre des *Physiques* » (ch. IV, n° 1 ; de S. Th., leç. 7) ; de même, pour le ciel : si on le considère comme un tout composé du corps céleste et de l'esprit pur qui le meut, on pourra dire de lui qu'il a un principe intrinsèque de mouvement; mais ceci, évidemment, ne se dira que dans un sens très large.

Ainsi donc la question de savoir si les astres sont animés, à prendre d'ailleurs cette question au sens où la prenaient les anciens, ne doit pas s'entendre comme s'il s'agissait de prêter aux astres une vie formelle, qu'il s'agisse de la vie de la plante ou de la vie de l'animal. Il s'agissait simplement de savoir si le mouvement des astres dépendait, pour chacun d'eux, d'une substance intellectuelle spéciale destinée à diriger ce mouvement. Et sans doute, aujourd'hui on ne donnerait pas les mêmes raisons qu'on pouvait donner dans le système aristotélicien du monde, pour prouver cette dépendance; mais il n'y a aucune répugnance scientifique et il y a d'excellentes raisons philosophiques et théologiques dans le sens de l'affirmative; car aucun être n'étant isolé dans le monde, il est tout naturel de penser que les purs esprits ou les anges sont préposés, comme nous le montrerons plus tard (q. 110), à l'administration du monde des corps et, par suite, au mouvement des astres.

Il est une autre question qui ne se posait pas du temps de saint Thomas et qui se pose aujourd'hui avec une certaine persistance au sujet des corps célestes : c'est la question de savoir s'ils sont habités. Ce qui a motivé cette question, c'est la conception nouvelle que l'on s'est faite du monde, depuis Copernic ou Képler et surtout depuis Newton. Notre terre a été assimilée à l'une des autres planètes, qui, dans le système moderne, tournent autour du soleil. D'autre part, chacune des étoiles qui sont au firmament était tenue pour un véritable soleil, qui devait, comme le soleil de notre système planétaire, avoir autour de lui ses planètes respectives. D'où la question de savoir si notre terre seule était habitée, ou si plutôt nous ne devions pas considérer les autres planètes comme autant de terres plus ou moins sem-

blables à la nôtre et habitées également. Dire que notre terre seule est habitée, était, semble-t-il, mettre en défaut la sagesse de Dieu qui aurait créé ces millions de mondes sans qu'ils servent à rien. Dire, au contraire, que tous ces mondes sont habités, était augmenter le nombre des questions ou des problèmes les plus étranges au point de vue théologique. Car, les habitants supposés de ces divers mondes, quels pouvaient-ils être? Dans quels rapports se trouvaient-ils avec le monde surnaturel, notamment avec l'œuvre de la Rédemption accomplie sur notre terre? On sait que la question paraissait assez troublante à l'esprit de Taine, dans ses derniers jours, pour l'empêcher de se rendre pleinement aux appels de la foi qui le sollicitait.

Il serait prématuré encore de vouloir donner une réponse définitive à cette question, du seul point de vue scientifique. Les savants, en effet, demeurent partagés à ce sujet. Cependant, il semble bien que les progrès de la science rendent chaque jour plus problématique l'habitation des corps célestes. S'il s'agit de la lune, l'astre géant, comme l'appellent les astronomes, parce que le télescope nous le montre sous des dimensions exceptionnellement grandes, on est obligé de convenir que c'est un désert: nulle trace d'habitants dans ce satellite de la terre. Pour ce qui est des autres planètes de notre système planétaire, la question, même appliquée à la planète Mars, n'a pas fait un seul pas dans le sens d'une réponse affirmative. Et, d'une façon générale, les astronomes paraissent d'accord pour dire que les conditions de la vie humaine, du moins de la vie humaine telle que nous la connaissons, ne demeurent possibles que sur notre terre. Si, en effet, les modiques variations de température qui se produisent sur notre terre suffisent à éprouver d'une manière si profonde et parfois si cruelle la vie des hommes, qu'en serait-il dans ces corps planétaires où la distance, par rapport au soleil, est toute différente de la nôtre. Mais où la question se simplifie de plus en plus, c'est quand il s'agit de ces millions et millions de planètes ou plutôt de systèmes planétaires qu'on supposait jusqu'ici jetés dans l'espace et dont chaque étoile formait le soleil central. Il est démontré maintenant, par le télescope et aussi par le spectroscope, que la plupart des étoiles, considérées comme étoiles simples à

l'œil nu, sont, en réalité, des étoiles multiples ou des systèmes d'étoiles binaires, ternaires ou plus nombreux encore. Dès lors, il devient à peu près impossible de supposer des planètes gravitant autour de ces soleils. Si bien que le savant astronome anglais Russel Wallace [cf. *La place de l'homme dans l'univers*] en est arrivé à conclure que notre système solaire est un des rares, peut-être même le seul qui soit un système planétaire. Comme, d'autre part, et c'est l'observation de Faye dans son livre sur l'*Origine du Monde*, il est impossible que les étoiles soient habitées, puisqu'elles sont tenues par la science pour des foyers incandescents, il s'ensuit que le fait de l'habitation se limite à notre terre.

Cette conclusion que les progrès de la science paraissent imposer de plus en plus est aussi la seule que les données de la révélation nous invitent à accepter. Nulle part, dans les documents de la foi, il n'est fait allusion, même du plus loin, à l'habitation des corps célestes. Nous avons entendu la *Genèse* assigner comme fin à ces divers corps le bien de la terre. Et, sans doute, il se pourrait que cette fin demeurât compatible avec une autre fin propre à chacun des corps célestes en raison des habitants qui pourraient s'y trouver ou bénéficier de leur action; mais l'Écriture Sainte ne nous autorise en rien à formuler une telle hypothèse. On peut même ajouter que l'ensemble des données de notre foi relatives à l'œuvre de la Rédemption, notamment en ce qui touche à la fin des temps et au Royaume de Dieu établi définitivement après le jugement, nous oblige à considérer comme tout à fait improbable, sinon même impossible, l'hypothèse des mondes habités. Seule, la terre a reçu de Dieu ce privilège.

Après l'œuvre du quatrième jour, « nous devons maintenant considérer l'œuvre du cinquième jour ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXI.

DE L'ŒUVRE DU CINQUIÈME JOUR.

Pour l'œuvre du cinquième jour, la *Genèse* s'exprime ainsi (v. 20-23). *Et Dieu dit : Que les eaux poissonnent des poissons à âme vivante ; et que les volatiles volent sur la terre et sur la face du firmament des cieux. Et Dieu créa les poissons, les grands, et toute âme vivante qui nage et que les eaux ont produite selon son espèce ; et tout volatile ailé, selon son espèce. Et Dieu vit que c'était chose bonne. Et Dieu les bénit ; et Il dit : Fructifiez et multipliez-vous, et remplissez les eaux de la mer ; et que les volatiles se multiplient sur la terre. Et il y eut soir et il y eut matin, jour cinquième.*

Au sujet de cette œuvre du cinquième jour, saint Thomas ne se pose qu'un article. Il y examine si la description que nous venons de lire a été faite à propos.

Article Unique.

Si cette œuvre du cinquième jour est convenablement décrite?

Cinq objections veulent prouver « que cette œuvre du cinquième jour n'est pas convenablement décrite ». La première dit que « les eaux ne peuvent produire que ce dont la production ne dépasse pas la vertu des eaux. Or, la vertu de l'eau ne suffit pas à produire tous les poissons et tous les oiseaux, puisque nous voyons que plusieurs d'entre eux proviennent d'un germe » : aujourd'hui, nous supprimerions cette restriction de saint Thomas et nous dirions que tous les poissons et tous les oiseaux, sans

exception, proviennent d'un germe ; car nous n'admettons plus, en aucun cas, de génération spontanée. « Il n'était donc pas à propos, conclut l'objection, de dire : *Que les eaux produisent des poissons à âme vivante, et des volatiles sur la terre* ». — La seconde objection fait observer que « les poissons et les oiseaux ne proviennent pas que de l'eau : il semble que dans leur composition la terre prédomine, puisque leurs corps tendent naturellement vers la terre et s'y reposent » [nous retrouvons ici la théorie des anciens sur les quatre éléments]. « Donc, il n'était pas à propos de dire que les poissons et les oiseaux proviennent de l'eau ». — La troisième objection remarque que « si les poissons se meuvent dans les eaux, les oiseaux se meuvent dans l'air. Il fallait donc, de même que les poissons proviennent de l'eau, que les oiseaux proviennent de l'air ». — La quatrième objection dit que « tous les poissons ne rampent point dans les eaux, puisqu'il en est qui ont des pieds et qui marchent sur la terre, comme les veaux marins. Donc, la production des poissons n'est pas suffisamment désignée par ces mots (dans la Vulgate) : *Que les eaux produisent des reptiles à âme vivante* ». — Enfin, la cinquième objection fait remarquer que « les animaux terrestres sont plus parfaits que les oiseaux et les poissons. On le voit par ceci, qu'ils ont des membres plus accusés et un mode de génération plus parfait : ils sont, en effet, vivipares, tandis que les poissons et les oiseaux sont ovipares. Or, dans l'ordre de nature, le parfait précède toujours l'imparfait. Donc, il n'aurait pas fallu qu'au cinquième jour fussent faits les poissons et les oiseaux, antérieurement aux animaux terrestres », qui ne viennent qu'au sixième jour.

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à l'autorité de l'Écriture.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « l'œuvre de l'ornementation, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 70, art. 1), répond exactement à l'ordre même de la distinction. Aussi, de même que pour les trois jours consacrés à la distinction, celui du milieu, qui est le second, est consacré à la distinction du corps mitoyen qui est l'eau ; pareillement, des trois jours consacrés à l'œuvre de l'ornementation, celui du milieu, c'est-à-dire le cinquième, est consacré à orner le corps du milieu, par la production

des oiseaux et des poissons. C'est pour cela que Moïse, de même qu'au quatrième jour il a parlé de luminaires et de lumière pour marquer que le quatrième jour répond au premier, qui avait vu la production de la lumière; de même aussi, en ce cinquième jour, il fait mention des eaux et du firmament du ciel, pour marquer que le cinquième jour répond au second. Toutefois, remarque saint Thomas en finissant, saint Augustin diffère ici des autres Docteurs, comme il en différait également pour la production des plantes. Les autres Docteurs, en effet, disent qu'au cinquième jour les poissons et les oiseaux ont été produits à l'état parfait ; tandis que saint Augustin dit, au cinquième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. v), que le cinquième jour, la nature des eaux produisit les oiseaux et les poissons à l'état potentiel », à l'état de germe devant se développer ensuite. — Le parallélisme établi par saint Thomas entre le cinquième jour et le second auquel il correspond, prouverait, semble-t-il, que ce qui est dit du firmament au second jour, devrait s'entendre surtout de l'air ou de l'atmosphère.

L'*ad primum* est d'une importance extrême. Nous y trouvons la pensée de saint Thomas sur le mode dont les premiers vivants ont dû être produits. Il commence par nous citer l'opinion d'Avicenne, qui, au fond, et si on l'applique à l'origine des choses, n'est autre que l'opinion des évolutionnistes. « Avicenne (*de l'âme*, part. IV, ch. v; part. V, ch. VII; *des animaux*, liv. XV, ch. I) disait que tous les animaux pouvaient être engendrés par une certaine commixtion des éléments (on dirait aujourd'hui par la combinaison des forces physico-chimiques), sans qu'il fût besoin de semence; et cela, même par voie de nature ». Saint Thomas déclare qu' « une telle assertion n'est pas à propos. C'est qu'en effet, ajoute-t-il, la nature va à la production de ses effets par des moyens déterminés. Et par conséquent, tout ce qui, naturellement, est engendré en vertu d'une semence, ne peut pas, naturellement, être engendré sans cette vertu. Il faut donc parler autrement et dire que dans la génération naturelle des animaux, le principe actif de cette génération est la puissance de formation qui se trouve dans la semence, pour tous les animaux qui naissent en vertu d'un germe ». Saint Thomas faisait cette der-

nière restriction, à cause des animaux imparfaits qu'on croyait, de son temps, être produits sans semence, par voie de ce qu'on a appelé la génération spontanée. Depuis les travaux décisifs de Pasteur, on n'admet plus cette sorte de génération ; on sait maintenant que tout vivant provient d'un vivant. La nécessité d'une semence ou d'un germe, affirmée si nettement par saint Thomas, est donc plus vraie que jamais. D'ailleurs, même quand il admettait, parce que l'expérience scientifique n'avait pas encore pu démontrer le contraire, cette sorte d'exception qu'on a appelée la génération spontanée, saint Thomas avait soin de requérir « un supplément de vertu active » qu'il attribuait « aux corps célestes », comme il le dit ici. En aucun cas, il n'aurait admis la génération spontanée au sens de certains évolutionnistes, qui était un peu le sens d'Avicenne, et qui consiste à faire sortir la vie de la matière brute sans un agent proportionné dans la nature. Il accordait seulement aux « éléments » ou aux « composés » la raison de « principe matériel dans la génération des animaux ». En dehors de cette matière ou de ces éléments, il voulait un principe actif capable de tirer de cette matière la forme vivante qui ne s'y trouve qu'à l'état de potentialité éloignée.

Or, quel a été le principe actif dans la première production des choses, aux divers jours marqués dans la *Genèse?* Saint Thomas est ici on ne peut plus formel. « Dans la première constitution des choses, nous dit-il, le principe actif a été le Verbe de Dieu, qui, de la matière élémentaire, a produit les animaux, soit à l'état parfait, selon les Docteurs autres que saint Augustin, soit, d'après saint Augustin, à l'état potentiel : non pas que l'eau ou la terre aient en elles la puissance de produire tous les animaux, comme Avicenne l'a dit », et comme le diraient les évolutionnistes; « mais parce que cela même, que de la matière élémentaire les animaux peuvent être produits par la vertu de la semence ou des étoiles (ceci dit en raison ou dans le sens de la génération spontanée qu'on admettait du temps de saint Thomas), provient d'une vertu communiquée primitivement aux éléments ».

Il faut distinguer, pour la production des animaux, une double puissance : la puissance active et la puissance passive. La puis-

sance active, dans l'ordre naturel, est contenue dans la semence qui provient de l'être vivant mâle qui engendre. La puissance passive, si on la considère à l'état éloigné, n'est rien autre que les qualités des éléments ou de la matière même minérale. Considérée à l'état prochain, c'est la disposition de cette matière ou de ces éléments, selon qu'on les trouve dans le vivant femelle qui doit recevoir la vertu de la semence et engendrer le nouvel être vivant. Au début, lors de la première constitution des choses, il n'y avait ni vivant mâle, ni vivant femelle, puisqu'il s'agit précisément d'expliquer d'où ces vivants sont venus. Tout le monde admet qu'il y avait, antérieurement aux vivants, la matière, matière minérale ou même matière végétale. Cette préexistence de la matière suffit-elle à expliquer la venue ultérieure des animaux? Oui, répondent Avicenne et les évolutionnistes. Non, déclare saint Thomas, et il en donne cette raison que la science expérimentale a mise hors de doute : c'est que tout vivant vient d'un vivant. Puis donc qu'antérieurement à l'existence des premiers vivants il n'y avait que la matière minérale ou végétale, ce n'est pas de cette matière que les vivants ont pu sortir par voie de processus naturel. Ils en sont sortis comme de la matière qui devait servir à les former; et encore dirons-nous que si la matière minérale ou végétale a pu servir à cela, comme elle continue de le faire, c'est que Dieu, dès le début, avait mis dans les éléments la possibilité de se transformer, *sous l'action d'un agent spécial*, en matière vivante, en chair animale. Mais il a fallu cette action d'un agent spécial, comme il la faut encore, chaque fois que s'opère, dans la matière, une telle transformation. Seulement, tandis que désormais et en vertu même des lois naturelles ou du cours des choses tel que Dieu l'a constitué, cette action d'un agent spécial n'est autre que l'action d'un vivant de même espèce que le vivant qui doit être engendré, au début, et avant qu'aucun vivant des diverses espèces existât, cette action fut l'action même du Verbe de Dieu, qui, selon le sentiment commun des Docteurs auquel saint Thomas se range de préférence, constitua lui-même directement et par sa vertu toute-puissante, à l'état parfait, les vivants mâle et femelle de chaque espèce; ou, tout au moins, dans la pensée de saint Augustin,

communiqua à la matière minérale ou végétale la vertu spéciale nécessaire pour que d'elle procèdent, comme par voie de semence et de germe, les premiers vivants de chaque espèce, qui devaient ensuite continuer de se survivre, par voie de génération, en de nouveaux vivants.

L'*ad secundum* nous donne une explication très ingénieuse de la difficulté soulevée par l'objection. « Les corps des oiseaux et des poissons, répond saint Thomas, peuvent être considérés d'une double manière. — D'abord, en eux-mêmes. Et de ce chef, il est nécessaire que l'élément terrestre y prédomine. Il faut, en effet, pour que se fasse l'harmonieuse combinaison des éléments dans le corps de l'animal, que l'élément le moins actif, c'est-à-dire la terre, y soit en plus grande abondance. — Mais on les peut considérer aussi selon qu'ils sont aptes à se mouvoir dans l'eau ou à voler dans les airs; et, à ce titre, ils ont une certaine affinité avec ces éléments. C'est pour cela que leur génération est ici décrite ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'air, parce qu'il ne tombe pas sous les sens, n'est pas énuméré à part, mais avec les autres corps : soit avec l'eau, quant à sa partie inférieure que les émanations vaporeuses épaississent; soit avec le ciel, quant à sa partie supérieure. Or, c'est dans la partie inférieure que se meuvent les oiseaux; et voilà pourquoi ils sont dits voler sous le firmament du ciel, même en prenant le firmament pour l'air où se trouvent les nuées. C'est pour cette raison que la production des oiseaux est rattachée à l'eau ». — Ici encore, l'explication résout d'une façon très ingénieuse l'objection tirée du texte de la Vulgate. Dans le texte hébreu, la difficulté n'existe pas; car il n'y est pas dit que Dieu ait commandé aux eaux de produire les volatiles. [Cf. la traduction que nous en avons donnée au début de cet article.]

L'*ad quartum* répond à la difficulté tirée du mot *ramper* dont s'est servi la Vulgate pour traduire le mot hébreu, qui peut bien, en effet, se traduire ainsi, mais qui peut signifier aussi, d'une façon générale, tout ce qui se meut dans l'eau. A le prendre au sens de ramper, saint Thomas explique que « la nature va d'un extrême à l'autre en passant par le milieu »; c'est une variante

du fameux adage qu'il n'y a pas de saut dans la nature. « Et voilà pourquoi, entre les animaux terrestres et les animaux aquatiques, se trouvent certains animaux, au milieu, qui tiennent des uns et des autres. On les computera avec ceux de qui ils tiennent le plus, selon ce par où ils leur ressemblent et non pas selon ce par où ils en diffèrent. Cependant, pour marquer que sont compris parmi les poissons tous ceux qui ont en ce genre quelque chose de spécial, après avoir dit : *que les eaux produisent tout reptile à âme vivante*, la *Genèse* ajoute : *Dieu créa les poissons, les grands,* etc. ».

L'*ad quintum* dit que « la production des animaux est ordonnée selon l'ordre des corps qu'ils doivent embellir par leur présence, plutôt que selon leur dignité propre. D'ailleurs », s'il est vrai, comme le voulait l'objection, que les animaux terrestres, dont il n'est parlé qu'au sixième jour, l'emportent en dignité, ou dans l'ordre de nature, sur les oiseaux et les poissons, il ne s'ensuit pas qu'ils aient dû être produits avant ces derniers; car, « dans l'ordre de génération, on va toujours du moins parfait au plus parfait ».

De même qu'au quatrième jour avaient été produits les corps célestes pour servir de parure ou de foyer mobile à la lumière produite au premier jour; de même, au cinquième jour, devaient être produits les oiseaux du ciel et les poissons des mers pour servir de parure au firmament du ciel, établi le second jour, entre les eaux supérieures et les eaux inférieures. — Il nous faut maintenant considérer l'œuvre du sixième jour.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXII.

DE L'ŒUVRE DU SIXIÈME JOUR.

L'œuvre du sixième jour est ainsi décrite dans la *Genèse* (v. 24-31) : *Et Dieu dit : Que la terre produise âme vivante selon son espèce : bétail, et reptiles, et bêtes de la terre, selon leur espèce. Et il fut ainsi. Et Dieu fit les bêtes de la terre selon leur espèce ; et le bétail selon son espèce; et tous les reptiles du sol selon leur espèce. Et Dieu vit que c'était chose bonne. — Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance. Et qu'ils dominent sur les poissons de la mer et sur les volatiles des cieux et sur le bétail et sur toute la terre et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Et Dieu créa l'homme à son image. C'est à l'image de Dieu qu'Il le créa. Il les créa mâle et femelle. Et Dieu les bénit. Et Dieu leur dit : Fructifiez, et multipliez-vous, et remplissez la terre ; et soumettez-la ; et dominez sur les poissons de la mer et sur les volatiles des cieux et sur tout être vivant qui rampe sur la terre. Et Dieu dit : Voici que je vous ai donné tout ce qui verdoie et porte semence sur la face de toute la terre, et tous les arbres qui en eux portent des fruits d'arbre et qui produisent semence. Ils seront à vous en nourriture; et à toute bête de la terre, et à tout volatile des cieux, et à tout ce qui rampe sur la terre, en qui est âme vivante, toute herbe qui verdoie, en nourriture. Et il fut ainsi. — Et Dieu vit tout ce qu'Il avait fait; et voilà que c'était chose très bonne. — Et il y eut soir, et il y eut matin, jour sixième.*

Au sujet de ce récit de l'œuvre du sixième jour, saint Thomas ne se pose qu'une question. Il se demande si cette œuvre est convenablement décrite.

Article unique.

Si l'œuvre du sixième jour est convenablement décrite?

Six objections veulent prouver que « l'œuvre du sixième jour n'est pas convenablement décrite ». — La première arguë d'une première diversité qui se trouve dans la manière d'exprimer l'œuvre de ce jour. « De même, dit l'objection, que les oiseaux et les poissons ont une âme par laquelle ils vivent, de même en est-il des animaux terrestres; ces derniers, en effet, ne sont pas », plus que les premiers, « une âme vivante. Ce n'est donc pas à propos qu'il est dit : *que la terre produise âme vivante.* Il eût fallu dire plutôt », comme pour le jour précédent : « *que la terre produise des quadrupèdes à âme vivante* ». — La seconde objection remarque qu' « on ne divise pas le genre contre l'espèce »; car l'espèce est comprise dans le genre. « Or, le *bétail* et les *bêtes* sont comprises sous l'appellation de *quadrupèdes*. Il n'aurait donc pas fallu que ces derniers fussent énumérés distinctement des autres ». L'objection ne vaut que dans la version des Septante, où l'on trouve, en effet, le mot quadrupèdes. — La troisième objection fait observer que « si les autres animaux appartiennent à un genre et à une espèce déterminés, il en est de même pour l'homme. Puis donc qu'à l'occasion de l'homme il n'est pas fait mention du genre ou de l'espèce, il semble bien qu'il n'aurait pas dû, non plus, en être fait mention dans la production des autres animaux et qu'on n'aurait pas dû parler de leur genre et de leur espèce ». — La quatrième objection dit que « les animaux terrestres sont plus semblables à l'homme que ne le sont les poissons et les oiseaux. Si donc les poissons et les oiseaux sont dits avoir été bénis par Dieu, combien plus aurait-il fallu le dire des autres animaux ». — La cinquième objection se tire du fait, aujourd'hui démontré inexistant, de la génération spontanée. « Certains animaux, disait l'objection, s'engendrent de la putréfaction, qui est une certaine corruption. D'autre part, il ne convient pas que la cor-

ruption se soit trouvée dans la première constitution des choses. Il n'aurait donc pas fallu que les animaux fussent alors produits ». — Enfin, la sixième objection, très intéressante et qui nous vaudra une réponse extrêmement précieuse, s'appuie sur ce qu' « il y a des animaux venimeux et nuisibles pour l'homme. Or, avant son péché, il ne fallait pas que rien pût nuire à l'homme. Par conséquent, ou bien ces sortes d'animaux n'auraient jamais dû être faits par Dieu, qui ne fait que de bonnes choses ; ou bien ils n'auraient dû être faits qu'après le péché ».

L'argument *sed contra* se contente toujours de citer l'autorité de l'Écriture.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare simplement qu' « au sixième jour est orné le dernier corps, c'est-à-dire la terre, par la production des animaux; et ce jour répond au troisième. De là vient que dans l'un et dans l'autre il est fait mention de la terre. Nous avions déjà dit que le cinquième jour répondait, lui aussi, au second, et que c'était en ce cinquième jour que le corps du milieu avait été orné. — Seulement, ici toujours, saint Augustin veut que les animaux terrestres n'aient été produits qu'à l'état potentiel, tandis que, d'après les autres saints, ils ont été produits à l'état parfait ».

L'*ad primum* est fort intéressant. Il nous montre que le texte même de la *Genèse* insinue la perfection ascendante des divers degrés de vie. « Ainsi que le dit saint Basile (homélie huitième sur l'*Hexaméron*), observe saint Thomas, les divers degrés de vie qui se trouvent dans les divers vivants se peuvent tirer de la manière même de parler que nous voyons dans l'Écriture. — Les plantes, en effet, ont une vie très imparfaite et peu manifeste. C'est pour cela que dans leur production il n'est fait aucune mention de la vie, mais seulement de la génération : cet acte de la vie est le seul, en effet, qui se trouve en elles; car c'est à la génération que sont ordonnées la nutrition et la croissance, ainsi que nous le dirons plus loin (q. 78, art. 2). — Parmi les animaux, d'une façon générale, les animaux terrestres sont plus parfaits que les poissons et les oiseaux : non pour cette raison, assignée par saint Basile et que saint Augustin combat, que les poissons manqueraient de mémoire ; mais parce que les membres

des animaux terrestres sont plus distincts et que leur génération est plus parfaite : quant à telles ou telles industries particulières, on les peut trouver plus parfaites en des animaux moins parfaits, comme on le voit pour les abeilles et les fourmis. De là vient que l'Écriture n'appelle pas les poissons *âme vivante,* mais reptiles (ou nageurs) *à âme vivante.* Les animaux terrestres, au contraire, sont appelés *âme vivante* à cause de la perfection de la vie en eux. C'était comme pour marquer que les poissons sont des corps ayant quelque chose de l'âme; tandis que les animaux terrestres, en raison de la perfection de leur vie, sont en quelque sorte des âmes dominant leur corps. — Quant à l'homme, il a en lui le degré de vie le plus parfait » qui se puisse trouver dans le monde corporel. « Et c'est pourquoi sa vie n'est pas dite produite de la terre ou des eaux, comme la vie des autres vivants, mais de Dieu ».

L'*ad secundum* répond dans le sens de la version des Septante : « Par les mots *bétail* et *bêtes de somme*, sont désignés les animaux domestiques qui sont au service de l'homme à un titre quelconque. Par le mot *bêtes*, sont désignés les animaux sauvages et féroces, comme les ours et les lions. Le mot *reptiles* désigne les animaux, qui, ou bien n'ont pas de pieds les élevant au-dessus de terre, comme les serpents, ou s'ils ont des pieds, ce sont des pieds très courts les élevant de peu au-dessus de terre, comme les lézards, les tortues et autres de ce genre. Et parce qu'il y a des animaux qui ne rentrent dans aucune de ces catégories, comme les cerfs et les chèvres, pour que ces animaux aussi fussent désignés, on a mis le mot *quadrupèdes*. — On pourrait dire encore que le mot *quadrupèdes* a été mis là comme un terme générique, et les autres pour désigner les diverses espèces; car, même parmi les reptiles, il y en a qui sont des quadrupèdes, comme les lézards et les tortues ». — Nous avons déjà fait remarquer que le mot quadrupèdes est emprunté aux Septante. Il ne se trouve ni dans la Vulgate, ni dans l'hébreu.

L'*ad tertium* touche à la question des espèces, si agitée parmi les transformistes et les évolutionnistes. Saint Thomas déclare que « pour les animaux autres que l'homme et pour les plantes, il est fait mention du genre et de l'espèce, à l'effet de marquer

que dans la génération tout semblable vient de son semblable ». Ce mot est à retenir. Il s'ensuivrait, semble-t-il, qu'on ne peut pas dire que la question de la transformation des espèces soit absolument étrangère à l'Écriture. Il est difficile, en effet, de ne pas remarquer, à la simple lecture du premier chapitre de la *Genèse*, l'insistance avec laquelle l'Écriture parle, pour chaque ordre, de son espèce et de sa semence : *Que la terre verdoye de verdure : herbes produisant des germes ; arbres fruitiers faisant des fruits selon leur espèce dont la semence soit en eux, sur la terre... Et Dieu créa les poissons, les grands, et toute âme vivante qui nage et que les eaux ont produite selon son espèce... Que la terre produise âme vivante selon son espèce : bétail, et reptiles, et bêtes de la terre, selon leur espèce. Et Dieu fit les bêtes de la terre selon leur espèce ; et le bétail selon son espèce ; et tous les reptiles du sol selon leur espèce...* On aura toujours quelque peine à comprendre comment les transformistes ou les évolutionnistes, même mitigés ou modérés, ceux qui entendent bien ne pas exclure l'action directe de Dieu au commencement ni en ce qui est de la création de l'âme humaine, peuvent concilier leur sentiment avec les textes si expressifs de l'Écriture que nous venons de reproduire. Le transformisme et l'évolution, entendus au sens du passage formel d'une espèce à l'autre, c'est-à-dire en supposant qu'un vivant a paru sur la terre sans avoir été engendré de vivants de même espèce, ou de même genre très prochain, semblent inconciliables avec le texte de la *Genèse*. Il n'est peut-être pas inutile de faire observer, d'ailleurs, que la science expérimentale n'a encore apporté aucune preuve décisive établissant avec certitude le fait de cette sorte d'évolution ou de transformisme. Bien plus, le témoignage des savants les plus autorisés est en faveur de la fixité des espèces. Mais nous allons y revenir. — Voilà donc pourquoi, d'après saint Thomas, l'Écriture fait mention du genre et de l'espèce, quand il s'agit de la génération des plantes et des animaux : c'est pour marquer que tout semblable vient de son semblable. « Que si l'Écriture n'en fait plus mention quand il s'agit de l'homme, c'est que ce n'était pas nécessaire, ce qui avait été dit des autres devant s'entendre aussi de l'homme », en tant que l'homme est un animal par le

côté générique de sa nature. — Une seconde réponse, donnée encore par saint Thomas, consiste à dire que « les animaux et les plantes sont produits selon leur genre et leur espèce, comme étant très éloignés de la similitude divine; l'homme, au contraire, est dit avoir été formé *à l'image et à la ressemblance divines* ». — Ne pourrait-on pas dire aussi que tous les hommes étant de même espèce, il n'était point nécessaire de marquer un signe de distinction comme pour les autres animaux aux espèces si multiples et si variées. Et ceci prouverait une fois de plus contre le passage d'une espèce à une autre.

L'*ad quartum* fait remarquer que « la bénédiction de Dieu donne la vertu de se multiplier par voie de génération. Et, par suite, ce qui a été dit pour les oiseaux et les poissons qui viennent d'abord, se doit entendre des animaux terrestres, sans qu'il fût besoin de le répéter. — Il est vrai que la bénédiction est renouvelée au sujet de l'homme; mais c'est qu'il y avait là une raison spéciale de multiplication, à cause du nombre des élus que cette multiplication est destinée à parfaire; et aussi », comme le dit saint Augustin (liv. III, ch. XIII), « *pour qu'on n'estimât point que le fait d'engendrer des enfants, pour l'homme, constitue un péché.* — Quant aux plantes, *n'ayant point d'affection à ce qui procède d'elles ni aucun sentiment dans l'acte d'engendrer, elles ont été jugées indignes des paroles de la bénédiction* ». — On remarquera tout ce qu'il y a d'exquis et de profond dans cette dernière observation de saint Augustin.

L'*ad quintum* répond dans le sens de la génération spontanée que les anciens estimaient se produire en certains cas. Saint Thomas distingue une double sorte de génération spontanée : celle qui proviendrait de la corruption d'êtres inférieurs, et celle qui proviendrait de la corruption d'êtres plus parfaits. « La génération de l'un étant la corruption de l'autre, dit saint Thomas, que des êtres supérieurs aient été engendrés de la corruption d'êtres inférieurs, cela ne répugne pas à la première constitution des choses; aussi bien les animaux qui naissent de la corruption des choses inanimées ou même de la corruption des plantes ont pu alors être produits ; mais non les animaux qui naissent de la corruption d'autres animaux : ils n'ont pu être produits qu'en

puissance ». — Aujourd'hui, nous sommes débarrassés de cette objection, la science ayant démontré que tout vivant vient d'un vivant de même espèce ou de même genre prochain, dans le cours actuel des choses.

L'*ad sextum* est extrêmement précieux. C'est un superbe raisonnement de saint Augustin destiné à faire taire les esprits à courte vue qui penseraient pouvoir trouver en défaut la Providence de Dieu dans la disposition des divers êtres. « Ainsi que le dit saint Augustin, au premier livre *de la Genèse contre les Manichéens* (ch. XVI), déclare saint Thomas, *si quelqu'un d'inexpérimenté entre dans l'officine d'un ouvrier, il verra là une foule d'instruments dont il ignore l'usage; et à supposer qu'il soit très sot, il ne manquera pas de les tenir pour inutiles. Que si, par imprudence, il vient à tomber dans le fourneau, ou s'il se blesse au contact de quelque fer tranchant, il estimera qu'il y a là une foule de choses nuisibles. Et l'ouvrier qui connaît l'usage de toutes ces choses ne manquera pas de railler sa sottise. Il en est de même pour cet univers, où d'aucuns osent trouver à redire à une foule de choses, parce qu'ils n'en savent pas la raison. Beaucoup de choses, en effet, qui ne sont point nécessaire à notre maison, n'en sont pas moins destinées à compléter l'intégrité de l'ensemble* ». Saint Thomas ajoute, pour répondre directement à l'objection, que « l'homme, avant son péché, aurait usé à propos de toutes choses; et, par suite, même les animaux venimeux, n'auraient pas été nuisibles pour lui ».

Nous venons de faire remarquer, au sujet de l'*ad tertium* de cet article, que la question de la fixité des espèces ne devait pas être considérée comme étrangère à l'autorité de l'Écriture. Sans doute, l'Écriture ne dit pas expressément et en termes formels que les espèces sont invariables et qu'il est impossible de passer de l'une à l'autre. Mais ne le dit-elle pas équivalemment, quand elle marque, avec le soin que nous avons vu, combien les divers vivants, soit parmi les plantes, soit parmi les poissons et les oiseaux, soit parmi les animaux terrestres, demeuraient en connexion étroite avec leurs ancêtres de même espèce. Pour chaque catégorie, il est marqué expressément que les vivants auront en

eux de se reproduire, mais de se reproduire selon leur espèce, en portant en eux un germe, une semence, qui sera selon leur espèce. N'est-ce pas dire très nettement que les lois intituées par Dieu sont des lois de fixité et de permanence, pour les diverses espèces et tous les individus de chaque espèce, en telle manière que le passage d'une espèce à l'autre, par voie d'ascension, ou d'évolution et de transformisme, comme on dit aujourd'hui, est chose interdite par Dieu et impossible?

Il n'est pas sans intérêt de constater que sur ce point la saine philosophie et la vraie science parlent un langage identique à celui de la *Genèse*.

On entend, par *espèce*, d'une façon générale, une collection d'individus qui se ressemblent. Lors donc qu'il s'agit de se prononcer sur la fixité ou la mutabilité des espèces, la question revient à se demander si les individus qui se ressemblent entre eux, et, par là même, constituent une espèce, demeurent indéfiniment semblables entre eux et leurs premiers parents, ou s'ils peuvent éprouver des changements assez profonds pour les faire passer dans une autre espèce. En d'autres termes, le nombre des séries spécifiques a-t-il été immuablement fixé dès l'origine, ou bien peut-il s'accroître en raison de modifications subies par un être vivant qui devient ainsi souche d'une espèce nouvelle?

Tous les transformistes ou évolutionnistes répondent que la fixité des espèces n'existe pas. Pour eux, toutes les variétés de vivants que nous voyons aujourd'hui dans le monde se ramènent à une première matière vivante qui s'est modifiée successivement à travers les siècles. Les diverses plantes et les divers animaux ne sont que cette matière vivante à différents points de son progrès indéfini.

Dans la philosophie aristotélicienne et thomiste, on enseigne, au contraire, que l'espèce est absolument immuable. La raison qu'on en donne est que la diversité de l'espèce est constituée par la diversité de la forme substantielle. Or, pour un même être, la forme substantielle qui le constitue une fois arrivé au terme de sa génération, est à tout jamais immuable. Il peut bien changer de formes accidentelles sans cesser d'être lui-même; mais il ne peut pas, à moins d'être détruit, changer de forme substantielle.

D'autre part, tant qu'il garde sa forme substantielle, il ne peut pas agir au delà de cette forme. Et donc, tout autant qu'il existe, ni il ne pourra appartenir lui-même à une autre espèce, ni il ne pourra agir à l'effet de produire un être qui serait d'une espèce supérieure à la sienne. Le degré suprême auquel puisse atteindre son action est de produire un semblable à soi, qui soit de même espèce avec lui.

Les transformistes et les évolutionnistes objectent les modifications successives de l'embryon qui passe continuellement d'une forme substantielle à une autre. — Sans doute, mais *l'embryon n'est pas un être définitivement formé ; c'est un être en formation.* Et nous assignons la cause de ces transformations successives. C'est *la vertu même du vivant qui engendre*, lequel vivant travaillant sur une matière purement informe, l'amène, par une succession de formes de plus en plus parfaites, à l'état définitif qui sera marqué et constitué par la possession d'une forme substantielle semblable à la sienne. Mais une fois cette forme acquise, le nouveau vivant ou le nouvel être ne changera plus que dans ses formes accidentelles, nullement dans sa forme substantielle ou spécifique, sous peine d'être détruit.

Le signe par excellence de cette fixité de l'espèce se trouve dans ce fait, que tout vivant qui engendre engendre un semblable à lui. — Il est vrai qu'ici encore on objecte qu'il y a parfois des produits hybrides. C'est ainsi que le cheval et l'âne produisent le mulet. Mais on a remarqué que ce produit hybride ou bien est tout à fait stérile, ou bien n'a qu'une fécondité bornée, et même, dans le cas où cette fécondité se renouvelle pour quelques générations, c'est au type primitif que retourne la nature. On connaît les expériences de M. Flourens. Il avait uni ensemble le chien et le chacal. A la première, seconde et troisième générations, le produit, encore intermédiaire, tendait cependant, de plus en plus, à retrouver le premier type parfait. A la quatrième génération, il ne restait plus rien du chacal ; le chien avait entièrement reparu.

Ces expériences amenèrent M. Flourens à formuler cette règle, que, s'il y a reproduction similaire, on a identité de l'espèce ; si, au contraire, la reproduction diffère, tout en demeurant rappro-

chée, on a identité du genre. Et le savant expérimentateur ajoutait, avec un sentiment de fierté qu'on n'a pas de peine à comprendre : « Avant moi, personne n'avait songé à chercher le caractère du *genre*. J'ai trouvé ce caractère dans la fécondité bornée : la fécondité continue donne l'*espèce*; la fécondité bornée donne le *genre* ».

Nous ne pouvons qu'applaudir à cette règle formulée si nettement par M. Flourens. Nous ferons seulement observer que si d'avoir trouvé cette règle, lui paraissait, à bon droit, un titre de gloire, il est quelqu'un qui partage cette gloire avec lui. Aristote l'avait déjà formulée et saint Thomas y avait souscrit sans réserve. Nous lisons dans la septième leçon sur le septième livre des *Métaphysiques*, que « tout agent naturel engendre un semblable à lui, au point de vue de l'espèce, à moins qu'une cause étrangère ne trouble l'action de la nature. Un exemple de ce dernier cas se trouve dans le fait du cheval qui engendre un mulet. La vertu active qui émane du cheval tendrait naturellement à donner un produit de tous points semblable au cheval d'où elle émane; que si elle ne peut pas, pour une cause spéciale, donner un produit de tous points semblable, elle s'efforcera de le réaliser aussi rapproché que possible. Et parce que, dans la génération du mulet, la vertu active du cheval ne peut pas reproduire l'espèce du cheval, en raison de la matière qui n'est pas proportionnée à recevoir cette forme spécifique, elle reproduira une espèce rapprochée. Si bien que même là il se trouve que l'être qui engendre engendre un semblable à lui. *Il y a,* en effet, *pour l'âne et le cheval, un certain genre commun,* qui n'a pas reçu de nom, mais *qui est tout à fait rapproché; et le mulet rentre dans ce même genre.* »

La fixité des espèces est donc un point de doctrine que la philosophie et la science établissent de concert. Une loi existe dans la nature, en vertu de laquelle tous les vivants qui paraissent sur la terre doivent venir d'autres vivants de même espèce, ou d'une espèce supérieure, mais très rapprochée dans la communauté d'un même genre. Cette loi a pour auteur Dieu Lui-même, qui l'a constituée au début, comme la *Genèse* en témoigne. On doit même dire, suivant la remarque si profonde de saint Thomas [cf. q. 23,

art. 7], que les espèces seulement, et non les individus, ont été voulues premièrement et directement par Dieu : elles seules constituent ce que saint Thomas appelle « les parties essentielles » de l'univers ; quant aux individus, la Providence s'en occupe secondairement, si l'on peut ainsi parler : il y en aura autant qu'il en faudra pour le bien de l'espèce. Buffon devait dire à son tour, appuyant de son autorité l'admirable parole de saint Thomas : « Les espèces sont les seuls êtres de la nature ».

Exception est faite pour l'homme dont les individus, en raison de leur âme spirituelle et immortelle, occupent une place à part dans l'œuvre de Dieu, et ont été directement voulus de Lui [Cf. ce que nous avons déjà dit, à propos du nombre des anges, q. 50, art. 3]. Cela même nous invitera à traiter de sa formation d'une manière spéciale, et avec un soin tout particulier. Ce sera l'objet des questions 90-102, qu'on pourrait appeler le traité du premier homme. — Pour le moment, ce que nous avons dit de l'œuvre des six jours, à prendre chacun de ces jours en particulier, doit suffire.

Il nous reste à traiter du septième jour. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIII.

DE CE QUI A TRAIT AU SEPTIÈME JOUR.

Au sujet du septième jour, nous lisons dans la *Genèse* (chap II, v. 1-3) : *Et ils furent achevés les cieux et la terre et toute leur armée. Et Dieu acheva au jour septième son œuvre qu'Il avait faite; et Il se reposa, au jour septième, de toute son œuvre qu'Il avait faite. Et Dieu bénit le jour septième; et Il le sanctifia, parce que, en lui, Il s'était reposé de toute son œuvre qu'Il avait créée, lui, Dieu, pour la façonner.*

Ces paroles de la *Genèse* nous invitent à nous poser trois questions :

1° De l'achèvement des œuvres.
2° Du repos de Dieu.
3° De la bénédiction et de la sanctification de ce jour.

Article Premier.

Si l'achèvement des œuvres divines devait être attribué au septième jour?

Trois objections veulent prouver que « l'achèvement des œuvres divines ne doit pas être attribué au septième jour ». — La première observe que « tout ce qui se fait au cours des siècles appartient aux œuvres divines. Or, la consommation des siècles n'aura lieu qu'à la fin du monde, ainsi qu'on le voit par *S. Matthieu,* ch. XIII (v. 37 et suiv.). Il y a aussi que le temps de l'Incarnation du Christ est le temps d'un certain *achèvement;* aussi bien est-il appelé par saint Paul, *aux Galates,* ch. IV

(v. 4) : *le temps de la plénitude;* et le Christ lui-même, au moment de sa mort, dit : *c'est achevé*, ainsi qu'il est marqué en *S. Jean*, ch. XIX (v. 30). Ce n'est donc pas au septième jour qu'il fallait parler d'achèvement pour les œuvres divines ». — La seconde objection fait remarquer que « quiconque achève un ouvrage fait quelque chose » en l'achevant. « Or, nous ne voyons pas que Dieu ait rien fait au septième jour; bien plus, ce jour-là, Il s'est reposé de tout son ouvrage. Donc l'achèvement des œuvres n'appartient pas au septième jour ». — La troisième objection fait remarquer aussi qu' « on ne dit point qu'une chose soit achevée quand on y ajoute toujours, à moins qu'il ne s'agisse de choses superflues; on appelle » *achevé,* en effet, ou « *parfait*, ce à quoi rien ne manque de ce qu'il doit avoir. Or, après le septième jour, une foule de choses ont été ajoutées, telle, par exemple, la production de nouveaux individus, et même la production de nouvelles espèces, comme on le voit fréquemment, surtout pour les animaux engendrés de la putréfaction. Il y a encore que tous les jours Dieu crée de nouvelles âmes. De même, l'œuvre de l'Incarnation a été quelque chose de nouveau, au sujet de laquelle il est dit dans *Jérémie*, ch. XXXI (v. 22) : *Le Seigneur fera une chose nouvelle sur la terre.* Pareillement, c'est encore quelque chose de nouveau que les miracles opérés par Dieu, au sujet desquels il est dit dans *l'Ecclésiastique*, ch. XXXVI (v. 6) : *Renouvelez les prodiges, reproduisez les merveilles.* De même, toutes choses seront innovées lors de la glorification des saints, selon cette parole de l'*Apocalypse,* ch. XXI (v. 5) : *Celui qui était assis sur le trône dit : Voici que je fais toutes choses nouvelles.* Donc il n'y avait pas à attribuer au septième jour l'achèvement des œuvres divines ».

L'argument *sed contra* cite le témoignage de l'Écriture, *Genèse*, ch. II (v. 2) : *Dieu acheva, au septième jour, son œuvre qu'Il avait faite.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y a, pour chaque chose, une double perfection : la perfection première et la perfection seconde. La perfection première consiste en ce que la chose est achevée dans sa substance; cette perfection est la forme du tout qui résulte de l'intégrité des parties.

La perfection seconde est celle de la fin », c'est-à-dire ce pour quoi la chose est faite. « Or, cette perfection peut être soit l'opération elle-même, comme, par exemple, la fin du joueur de luth est de jouer, soit aussi quelque autre chose que l'on obtient par son opération, comme, par exemple, la fin de l'architecte est la maison qu'il construit par son travail. La perfection première est toujours cause de la seconde; car c'est de la forme que procède l'opération ». — Ceci posé, il faut savoir que « la perfection dernière, qui est la fin de tout l'univers, est la parfaite béatitude des saints, qui sera réalisée à la dernière consommation des siècles. Quant à la première perfection, qui consiste dans l'intégrité de l'univers, elle a été réalisée lors de la première constitution des choses. C'est cette perfection ou cet achèvement que l'Écriture assigne au septième jour ». — Après ce lumineux exposé du corps de l'article, il ne sera plus difficile de résoudre les objections.

L'*ad primum* répond que, « comme il a été dit (au corps de l'article), la perfection première est cause de la seconde. Or, pour atteindre la béatitude, deux choses sont nécessaires : la nature et la grâce. S'il s'agit donc de la perfection de la béatitude elle-même, c'est à la fin du monde qu'elle aura lieu, ainsi qu'il a été dit. Mais cette consommation aura préexisté, comme dans sa cause, au point de vue de la nature, dans la première constitution des choses, et au point de vue de la grâce, dans l'Incarnation du Christ, car *la grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ*, ainsi qu'il est dit en *S. Jean*, ch. I (v. 17). Ainsi donc, au septième jour, a eu lieu la consommation de la nature; dans l'Incarnation du Christ, la consommation de la grâce; et à la fin du monde aura lieu la consommation de la gloire ».

L'*ad secundum* précise qu' « au septième jour, Dieu a fait quelque chose, non pas en instituant de nouvelles créatures, mais en administrant les créatures déjà faites et en les mouvant à leurs opérations; ce qui appartient déjà au commencement de la perfection seconde. Et voilà pourquoi, dans notre version, l'achèvement des œuvres est attribué au septième jour. Il est vrai qu'une autre version (celle des Septante) l'attribue au sixième.

Mais l'une et l'autre peuvent se justifier, car l'achèvement qui porte sur l'intégrité des parties de l'univers appartiendra au sixième jour, tandis qu'appartient au septième l'achèvement qui consiste dans l'opération » ou la mise en branle « de toutes ces parties. — On pourrait dire encore », et c'est une seconde réponse qui est excellente, « que dans tout mouvement continu, tant qu'une chose peut être mue plus loin, on ne dira pas que le mouvement soit parfait avant que la chose soit au repos : c'est le repos qui marque, en effet, que le mouvement est terminé. Or, Dieu pouvait faire d'autres créatures, outre celles qu'Il a faites durant les six jours. Par cela donc qu'Il a cessé de produire de nouvelles créatures au septième jour, Il est dit avoir achevé son œuvre ».

L'*ad tertium* déclare qu' « il n'est rien de ce qui a été fait par Dieu dans la suite qui n'ait préexisté d'une certaine manière dans l'œuvre des six jours. — Certaines choses préexistaient matériellement dans cette œuvre; et c'est ainsi que Dieu a formé la femme de la côte d'Adam. — D'autres ont préexisté dans l'œuvre des six jours, non pas seulement d'une façon matérielle, mais par voie de causalité. C'est ainsi que les individus qui sont engendrés maintenant ont préexisté dans les premiers individus de leurs espèces. Quant aux espèces nouvelles, si tant est qu'il y en ait [et nous savons aujourd'hui, par les expériences décisives de Pasteur, qu'en effet, ce qu'on croyait des espèces nouvelles n'est que l'épanouissement de germes provenant d'espèces déjà existantes], elles auront préexisté dans certaines vertus actives, comme, par exemple, les animaux engendrés de la putréfaction sont produits par la vertu des étoiles et des éléments, que ces éléments et ces étoiles ont reçu dès le commencement, et cela, même si parmi ces animaux se trouvaient de nouvelles espèces. Il est vrai que parfois certains animaux d'une espèce nouvelle apparaissent, provenant du commerce d'animaux d'espèce différente, comme il arrive quand un mulet est engendré d'un âne et d'une jument; mais ces animaux eux-mêmes ont préexisté, comme dans leur cause, dans l'œuvre des six jours ». [Nous connaissions déjà ce dernier cas mentionné par saint Thomas et nous avons vu ce qu'il en fallait penser au point de vue

de la question des espèces]. — « D'autres, enfin, ont préexisté dans l'œuvre des six jours, selon la raison de la similitude; et il en est ainsi des âmes que Dieu crée dans la suite. De même pour l'œuvre de l'Incarnation; car, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 7), le Fils de Dieu *s'est fait semblable aux hommes*. Quant à la gloire spirituelle, elle a précédé, comme dans son exemplaire, dans les anges; et la gloire corporelle, dans le ciel, surtout dans le ciel empyrée. — Aussi bien est-il dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. I (v. 10) : qu'*il n'est rien de nouveau sous le soleil; et s'il est une chose dont on dise : vois, c'est du nouveau, cette chose existait déjà dans les siècles qui nous ont précédés* ».

C'est donc bien en toute vérité que Dieu est dit avoir achevé toutes ses œuvres au septième jour. A partir de ce septième jour, en effet, Il n'a pas créé de nouveaux êtres, des êtres spécifiquement nouveaux, qui n'auraient pas préexisté en quelque manière dans les premiers êtres produits, et qui constitueraient de nouvelles pièces maîtresses dans son œuvre. Tout ce qui viendra dans la suite ne sera qu'une modification de ce qui était déjà, ou plutôt, ce ne sera que le développement de l'œuvre préalablement établie, développement qui se fera, non par voie d'évolution de l'univers et comme s'il acquérait de nouvelles parties essentielles, mais par voie d'obtention ou de consécution de la fin marquée à chacune de ses parties, fin qu'elles doivent réaliser par leurs actions respectives. Le travail de Dieu désormais consistera à faire obtenir aux êtres qu'Il a créés la fin pour laquelle Il les a faits. Cette fin n'est autre, en dernière analyse, que la glorification de ses saints, ou plutôt l'occupation des places qu'Il a fixées dans son ciel. Plusieurs de ces places sont réservées à l'homme. Et parce que l'homme y doit atteindre par ses mérites, en vivant sur cette terre, dans le monde matériel, de la vie que Dieu lui tracera, le gouvernement et l'administration de ce monde, qui constitueront l'action de Dieu désormais, seront ordonnés autour de l'homme, d'abord innocent, et puis coupable, mais que Dieu relève par le mystère de l'Incarnation rédemptive. On voit en quel sens l'œuvre de Dieu est achevée au septième jour. Elle l'est en ce sens que tout ce qu'il faut pour que

que la vie de l'homme sur la terre se déroule et suive sa destinée, est créé par Dieu. Mais si tout est fini comme préparatifs pour que cette destinée se déroule, à vrai dire, c'est à ce moment que la destinée de l'homme et, avec lui ou par lui, la destinée du monde matériel créé pour lui, commence à se dérouler sous l'action toute-puissante de Dieu[1]. — Que faut-il donc entendre par le repos de Dieu dont il est parlé dans l'Écriture à l'occasion de ce même jour ? C'est ce que nous devons maintenant considérer.

Article II.

Si, au septième jour, Dieu s'est reposé de toute son œuvre ?

Trois objections veulent prouver que « Dieu, au septième jour, ne s'est pas reposé de toute son œuvre ». — La première rappelle qu' « il est dit en *saint Jean,* chapitre v (v. 17) : *Mon Père travaille jusqu'à maintenant, et Moi aussi je travaille* ». Donc, au septième jour, Dieu ne s'est pas reposé, cessant tout travail ». — La seconde objection fait observer que « le repos s'oppose au mouvement, ou à la fatigue que cause parfois le mouvement. Or, c'est d'une façon immuable et sans aucune fatigue que Dieu a produit ses œuvres. Donc, il n'y a pas à parler de repos pour Lui au septième jour ». — La troisième objection prévient une réponse qu'on pourrait faire. « Si l'on dit, observe-t-elle, que Dieu s'est reposé au septième jour parce qu'Il a fait que l'homme se repose, ce n'est pas possible ; car le repos, pour Lui, se dit par opposition à son action. Or, quand l'Écriture dit : *Dieu créa ou fit ceci ou cela*, on ne l'entend pas en ce sens qu'Il aurait fait que l'homme le fasse. Donc, on ne peut pas dire davantage que Dieu s'est reposé parce qu'Il a fait que l'homme se repose ».

L'argument *sed contra* cite le mot de la *Genèse : Dieu se reposa, au septième jour, de toute l'œuvre qu'Il avait faite.*

1. On sait que pour la science elle-même, il devient de plus en plus probable que l'homme occupe une place tout à fait à part dans l'univers matériel. [Cf. Russel Wallace : *La place de l'homme dans l'univers.*]

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « le repos, à le prendre au sens propre, s'oppose au mouvement; et, par suite, à la fatigue qui provient du mouvement. Or, si le mouvement, au sens propre, appartient aux corps, cependant le mot *mouvement* s'applique, par dérivation, même aux choses spirituelles; et cela, d'une double manière. D'abord, selon que toute opération est dite un mouvement; c'est ainsi que même la divine bonté se meut en quelque manière et se répand dans les choses, selon qu'elle se communique à elles, comme le dit saint Denys, au chapitre II des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 2 et suiv.). En second lieu, le désir qui tend vers une chose est appelé aussi un certain mouvement. Il suit de là qu'on pourra également parler de repos d'une double manière : pour marquer la cessation d'une opération, et pour marquer l'accomplissement de ses désirs. C'est de l'une et de l'autre manière que Dieu est dit s'être reposé au septième jour. D'abord, parce que, au septième jour, Il a cessé de constituer de nouvelles créatures : Il n'a rien fait dans la suite que cela n'eût, en quelque manière, préexisté dans ses premières œuvres, ainsi qu'il a été dit (art. préc. *ad 3um*). En second lieu, parce qu'Il n'avait aucun besoin des créatures qu'Il avait faites, trouvant son bonheur à jouir de Lui-même. Aussi bien, après la constitution de toutes ses œuvres, il n'est pas dit qu'Il s'est reposé *dans ses œuvres*, comme s'Il avait besoin d'elles pour être heureux, mais qu'Il s'est reposé *de ses œuvres*, c'est-à-dire en Lui-même; car Il se suffit et Lui-même emplit tout son désir. Et il est très vrai qu'Il se repose ainsi en Lui-même de toute éternité; mais qu'Il se soit reposé de la sorte après avoir constitué ses ouvrages, ceci est le propre du septième jour. Et c'est là ce qu'est pour Dieu le fait de se reposer de ses œuvres, ainsi que le dit saint Augustin » (liv. IV, ch. xv).

L'*ad primum* répond que « Dieu travaille jusqu'à maintenant, en conservant et en administrant les créatures constituées par Lui, non en constituant de nouvelles créatures ».

L'*ad secundum* dit que « le repos », quand il s'agit de Dieu, « ne s'oppose pas au mouvement ou à la fatigue, mais à la production de nouvelles choses et au désir qui Le porterait à chercher autre chose que Lui, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait remarquer que « si Dieu se repose en Lui seul et trouve son bonheur à jouir de Lui-même, nous aussi nous ne pouvons être heureux qu'en jouissant de Dieu. En ce sens, il est vrai que Dieu nous fait nous reposer en Lui de nos œuvres et des siennes. On peut donc légitimement expliquer le repos de Dieu en disant qu'Il nous fait nous reposer » ; car nos désirs, comme les siens, ne peuvent trouver leur satisfaction parfaite qu'en Lui, et non pas dans ce que nous faisons ni même dans ce que Dieu a fait. « Pourtant, ajoute saint Thomas, si cette explication est bonne, elle n'est pas la seule; et l'autre » que nous avons donnée « doit lui être préférée et venir avant ».

Le repos de Dieu dont il est parlé dans la *Genèse* et qui est attribué au septième jour, signifie qu'à partir de ce jour Dieu a cessé de produire de nouvelles créatures. Il continue d'agir, sans doute, mais ce n'est plus pour ajouter de nouvelles *catégories d'êtres*, comme Il l'a fait durant les six jours de l'œuvre créatrice ; c'est uniquement pour mouvoir à leur fin les catégories d'êtres déjà produites. De même, Il est dit se reposer de ses œuvres, pour marquer qu'après avoir créé le monde, ce n'est pas dans le monde mais en Lui-même qu'Il trouve son bonheur. — On aura remarqué avec quelle insistance, saint Thomas, dans cet article que nous venons de voir et dans l'article précédent, affirme que Dieu, après l'œuvre des six jours, ne produit plus de nouvelles catégories d'êtres, mais seulement administre et conduit à leur fin les créatures produites par Lui. Et saint Thomas ne doute pas que ce ne soit là le sens obvie et direct de l'Écriture, quand elle parle du repos de Dieu ou nous dit qu'Il a achevé son œuvre. Que penser, dès lors, de l'hypothèse faite par certains savants qui veulent que sans cesse de nouveaux soleils s'éteignent ou s'allument dans l'immensité des espaces, et que des mondes nouveaux succèdent sans fin à d'autres mondes qui disparaissent ? Le moins qu'on en puisse dire est qu'une telle hypothèse est en dehors du cadre de l'Écriture.

Un dernier point nous reste à examiner au sujet du septième jour. C'est la bénédiction et la sanctification que l'Écriture lui attribue. Nous allons examiner ce dernier point à l'article suivant.

Article III.

Si la bénédiction et la sanctification étaient dues au septième jour ?

Trois objections veulent prouver que « la bénédiction et la sanctification n'étaient pas dues au septième jour ». — La première fait observer qu' « on a coutume d'appeler un temps *béni* ou *saint*, en raison de quelque bien arrivé en ce temps-là, ou parce qu'un mal y aura été évité. Or, Dieu ne reçoit ni ne perd rien, qu'Il travaille ou qu'Il cesse d'agir. Il n'y a donc pas à parler de bénédiction ou de sanctification spéciale pour le septième jour ». — La seconde objection dit que « le mot *bénédiction* vient du mot *bonté*. Or, le propre du bien est de se répandre et de se communiquer, d'après saint Denys (ch. IV des *Noms Divins*; de S. Th., leç. I et 3). Donc, il semble qu'il aurait plutôt fallu bénir les jours où Dieu a produit les créatures que le jour où il a cessé de les produire ». — La troisième objection fait remarquer que d'ailleurs « il a été parlé de bénédiction à propos de chacun des six jours, puisqu'il est dit après chacune des œuvres : *Dieu vit que c'était chose bonne*. Il n'était donc pas nécessaire qu'après la production de toutes ces œuvres, le septième jour fût béni ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit dans la *Genèse*, ch. II (v. 3) : *Dieu bénit le jour septième et Il le sanctifia, parce qu'en ce jour Il avait cessé tout son travail* ».

Au corps de l'article, saint Thomas appuie sur la doctrine de l'article précédent la nouvelle explication qu'il s'agit d'établir. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle-t-il, le repos de Dieu au septième jour se prend d'une double manière : d'abord, en ce sens qu'Il a cessé toute œuvre nouvelle, de telle sorte pourtant qu'Il conserve et administre les créatures déjà produites ; et secondement, parce qu'après ses œuvres, Il s'est reposé en Lui-même. — Du premier chef convenait au septième jour la bénédiction. Ainsi qu'il a été dit plus haut, en effet (q. 72, ad 4um), la bénédiction

se réfère à la multiplication ; aussi bien il a été dit par Dieu aux créatures qu'Il bénissait : *Croissez et multipliez-vous*. Or, la multiplication des choses se fait par l'administration de Dieu sur elles, en vertu de laquelle des créatures semblables sont engendrées d'autres créatures semblables. — Du second chef convenait au septième jour la sanctification. Car la sanctification de tout être consiste surtout en ceci : qu'il se repose en Dieu ; et de là vient qu'on appelle *saintes* les choses consacrées à Dieu ».

L'*ad primum* dit que « si le septième jour est sanctifié, ce n'est pas parce que Dieu pourrait recevoir ou perdre quoi que ce soit, mais parce que les créatures trouvent leur profit à se multiplier et à se reposer en Dien ».

L'*ad secundum* fait observer que « durant les six premiers jours, les choses ont été produites dans leurs premières causes. Mais ensuite, de ces premières causes, les choses ont tiré leur multiplication et leur conservation ; ce qui est encore un bienfait de la bonté divine. De même, la perfection de cette bonté éclate surtout en ce qu'elle seule suffit au repos de Dieu et au nôtre qui consiste à jouir d'elle ».

L'*ad tertium* rappelle que « le bien dont il est parlé à propos de chacun des six jours, se réfère à la première constitution de la nature, tandis que la bénédiction du septième jour appartient à la propagation de la nature ».

La bénédiction donnée par Dieu au septième jour est pour marquer que la nature créée et organisée par Lui va désormais suivre le cours qu'Il lui a tracé, et réaliser, sous son action toute-puissante, la fin pour laquelle Il l'a faite. Il est dit aussi que Dieu a sanctifié le septième jour ; et c'est pour signifier que les œuvres accomplies par Lui ne sauraient être recherchées pour elles-mêmes. Ni ses œuvres, ni les nôtres ne sont la fin dernière où nous devons établir définitivement notre âme et chercher notre bonheur. C'est directement en Lui, dans son infinie bonté, que nous devons nous reposer, comme c'est dans cette même bonté qu'Il se repose Lui-même.

Il est aisé de voir maintenant quelle idée nous devons nous faire, d'après saint Thomas, de ce qu'on est convenu d'appeler

l'évolution et le progrès, en appliquant ces mots à l'universalité des êtres. Il y a eu progrès (mais non évolution, si on entend, par ce dernier mot, le passage d'un ordre à un autre, d'une espèce à une autre espèce) dans le monde de la nature ou dans l'univers matériel, jusqu'à l'apparition de l'homme sur la terre. Le monde alors était en voie de formation et d'organisation. Dieu le constituait pour qu'il fût ce qu'il devait être. Mais depuis l'apparition de l'homme sur la terre, il n'y a plus à parler de progrès ni d'évolution, pour l'ensemble du monde, en ce sens que de nouvelles parties essentielles ou organiques seraient ajoutées aux premières. Le monde est définitivement constitué. Tout progrès et toute évolution, en lui, consisteront désormais dans la continuité de son être et de ses espèces végétales ou animales, selon qu'il sera nécessaire au progrès et au développement de l'homme. Car c'est à l'homme, au développement de sa vie individuelle ou sociale sur la terre, *en fonction de ses destinées surnaturelles*, que tout l'ensemble de la création matérielle est ordonné. On peut parler de progrès pour l'homme, mais dans la seule ligne que nous venons de définir; nullement, dans le sens panthéistique, ni même dans le sens humanitariste qu'on voudrait aujourd'hui donner à ce mot. — Mais n'anticipons pas sur ce point. Nous aurons plus tard à étudier longuement ce qui a trait à la constitution du premier homme (q. 90-102). Il nous aura suffi de noter, pour le moment, que tout le reste de la création matérielle était ordonné à lui et n'a plus eu à être modifié dans le sens de l'augmentation spécifique ou du progrès, dès là que l'homme a eu fait son apparition sur la terre.

Une dernière question nous reste à examiner en ce qui est l'œuvre de Dieu telle que nous la trouvons décrite dans la *Genèse*. Après avoir étudié à part chacune des œuvres, ou chacun des jours qui y sont mentionnés, nous devons maintenant jeter sur toutes ces œuvres et sur tous ces jours un regard d'ensemble.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIV.

DE TOUS LES SEPT JOURS EN GÉNÉRAL.

Cette question comprend trois articles :

1° De la suffisance de ces jours.
2° S'ils sont un seul jour ou plusieurs.
3° De certaines manières de parler dont l'Écriture se sert en narrant l'œuvre des six jours.

Après le septième jour, l'Écriture n'en mentionne point d'autre. La première question qui se posait donc, à la suite de ces sept jours, était de savoir s'ils suffisent ou s'il aurait fallu que d'autres fussent ajoutés (art. 1). Cette question, une fois tranchée, il s'agissait de préciser le sens de ce mot *jour*, commun à chacun d'eux (art. 2). Saint Thomas termine son étude en examinant certaines expressions scripturaires relatives à ces divers jours (art. 3). — D'abord, si les sept jours dont il a été parlé suffisent.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'énumération de ces sept jours est suffisante ?

Trois objections veulent prouver que « l'énumération de ces sept jours n'est pas suffisante ». — La première dit que « l'œuvre de la création ne se distingue pas moins de l'œuvre de la

distinction et de l'œuvre de l'ornementation que ces œuvres ne se distinguent entre elles. Or, certains jours sont marqués pour la distinction et certains autres pour l'ornementation. Donc il aurait fallu que d'autres jours fussent réservés pour la création ». — La seconde objection argumente dans le sens de la théorie ancienne des éléments. « L'air et le feu sont de plus nobles éléments que l'eau et la terre. Or, il y a un jour marqué pour la distinction des eaux et un autre pour la distinction de la terre. Donc il aurait fallu que d'autres jours fussent marqués pour la distinction de l'air et du feu ». — La troisième objection fait observer qu' « il n'y a pas moins de distance entre les oiseaux et les poissons qu'il n'y en a entre les oiseaux et les animaux terrestres. D'autre part, l'homme est plus distant de tous les autres animaux que ceux-ci ne le peuvent être les uns des autres, quels qu'ils soient. Puis donc qu'il y a un jour différent pour la production des poissons de la mer et un autre pour les animaux de la terre, il semble bien qu'il aurait dû y avoir deux autres jours pour les oiseaux du ciel et pour l'homme ».

L'argument *sed contra* est double et veut prouver que quelques-uns de ces jours sont de trop. — Le premier observe que « la lumière est aux luminaires ce que l'accident est au sujet. Or, c'est en même temps que le sujet est produit avec son accident propre. Il n'aurait donc pas fallu qu'un jour fût assigné à la production de la lumière et un autre à la production des luminaires ». — Le second argument *sed contra* dit que « tous ces jours ont pour objet la première constitution des choses. Or, au septième jour il n'est rien qui ait été constitué pour la première fois. Donc le septième jour n'aurait pas dû être énuméré avec les autres ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit qu' « on peut facilement voir, après nos explications précédentes, la raison qui a fait distinguer ces divers jours. Il fallait d'abord, en effet, séparer les diverses parties du monde; et ensuite, orner chacune d'elles en les peuplant de ce qu'on pourrait appeler ses habitants ». Il est vrai que les explications ne sont pas les mêmes selon qu'on se place au point de vue de saint Augustin ou au point de vue des autres saints. — « D'après les autres saints,

trois parties sont distinguées dans le monde corporel : la première, qui est désignée par le mot *ciel;* la seconde ou celle du milieu, désignée par les *eaux:* la dernière, désignée par la *terre.* Aussi bien, était-ce en trois choses, le commencement, le milieu et la fin, que les Pythagoriciens faisaient consister la perfection, comme il est dit au premier livre *du Ciel* (ch. I, nos 2, 3; de S. Th., leç. 2). Ainsi donc, la première partie a été constituée séparément au premier jour et ornée au quatrième; celle du milieu, constituée au second jour et ornée au cinquième; la dernière, constituée au troisième jour et ornée au sixième. — Saint Augustin convient avec les autres Docteurs pour les trois derniers jours; mais il s'en sépare pour les trois premiers. D'après lui, en effet, au premier jour a été formée la créature spirituelle; et aux deux autres, la créature corporelle, en telle sorte qu'au second jour ont été formés les corps supérieurs et au troisième jour les corps inférieurs. Avec cette explication, la perfection des œuvres divines correspond à la perfection du nombre six, qui résulte de ses parties additionnées ensemble, lesquelles parties sont *un, deux* et *trois.* Un jour, en effet, est réservé à la formation de la créature spirituelle; deux, à la formation de la créature corporelle; trois, à l'ornementation ». — Les autres Pères appuient sur la perfection du nombre trois; car les six jours sont constitués par deux séries de trois. Saint Augustin appuie sur la perfection du nombre six; car il distingue trois faits, par un, deux et trois, qui, additionnés, donnent le nombre six. Les deux justifications sont bonnes; mais nous avons déjà dit que celle des autres Pères était plus naturelle et plus obvie que celle de saint Augustin.

L'*ad primum* donne une double réponse, selon les deux sentiments qui viennent d'être rappelés. — « D'après saint Augustin, l'œuvre de la création porte sur la production de la matière informe et de la créature spirituelle informe. Les deux sont en dehors du temps, comme il le dit lui-même au douzième livre de ses *Confessions* (ch. XII, XIII). Et voilà pourquoi la création de l'un et de l'autre est marquée antérieurement à tous les jours. — D'après les autres saints, on peut dire que l'œuvre de la distinction et de l'ornementation entraîne une certaine mutation

de la créature, laquelle mutation tombe sous la mesure du temps. L'œuvre de la création, au contraire, consiste dans la seule action divine produisant instantanément la substance des choses. De là vient que chaque œuvre de distinction et d'ornementation est marquée avoir été faite *en tel jour;* tandis que la création est dite avoir été faite *au commencement*, ce qui s'entend d'un quelque chose d'indivisible ». On remarquera que dans cette explication, le mot *jour* est pris comme *laps de temps*, en raison des *transmutations subies par la créature*. Et ceci nous permettra d'*étendre ce laps de temps* autant qu'il le faudra *pour que les transmutations aient pu se produire*.

L'*ad secundum* rappelle que « le feu et l'air n'étant pas saisis », dans leur état pur ou dans leur sphère propre, « par le vulgaire, Moïse ne les a pas expressément nommés parmi les parties du monde. Ils se trouvent mentionnés » implicitement « avec le corps du milieu, c'est-à-dire l'eau, surtout quant à la partie inférieure de l'atmosphère; quant à la partie supérieure, elle est comprise avec le ciel, comme le dit saint Augustin » (liv. II, ch. III, XIII).

L'*ad tertium* fait observer que « la production des animaux est décrite, selon qu'elle appartient à l'ornementation des diverses parties du monde. Et par conséquent, les jours de leurs productions seront distingués ou unis selon que cette distinction ou cette union sera en harmonie avec les parties du monde qu'il s'agira d'orner ». C'est ce qui explique que les poissons et les oiseaux soient mentionnés au cinquième jour, où il s'agissait d'orner le corps du milieu, c'est-à-dire l'eau et l'air; et que les autres animaux et l'homme soient mentionnés au sixième jour, où il s'agissait d'orner la terre, sur laquelle, en effet, ils vivent.

Au premier argument *sed contra*, saint Thomas répond, dans un *ad quartum*, qu' « au premier jour, la nature de la lumière a été produite en un certain sujet », qu'il est, d'ailleurs, aujourd'hui surtout, assez difficile de déterminer; « et » qu' « au quatrième jour, si les luminaires » ou les astres « sont dits avoir été produits, ce n'est pas que leur substance n'existât déjà, mais parce qu'ils ont été formés d'une manière nouvelle », en ce sens qu'ils ont reçu une vertu qu'ils n'avaient pas auparavant, « ainsi

qu'il a été dit » (q. 70, art. 1, *ad 2um*). — Ce point-là reste certainement un des plus mystérieux et des plus difficiles à expliquer dans le récit de l'œuvre des six jours.

Le second argument *sed contra* est résolu dans l'*ad quintum*. Saint Thomas explique que « d'après saint Augustin (*Commentaire littéral sur la Genèse*, liv. IV, ch. xv), au septième jour est assigné quelque chose, après tout ce qui est marqué pour les six jours précédents; et c'est à savoir que Dieu se repose en Lui-même de toutes ses œuvres. Il fallait donc faire mention de ce septième jour, après qu'avaient été mentionnés les six autres. — D'après les autres Pères, on peut dire qu'au septième jour, le monde a eu un état nouveau qui consistait en ce que rien de nouveau n'allait être ajouté à ce qu'il avait déjà reçu. Et s'il est fait mention du septième jour, c'est pour marquer précisément que, ce jour-là, toute nouvelle œuvre a pris fin ».

Les jours dont il est parlé dans la *Genèse* et qui ont reçu l'attribution des diverses œuvres de Dieu ou de son repos, répondent excellemment à ce pour quoi l'Écriture les mentionne. L'œuvre de formation pour chacune des parties du monde et l'œuvre d'ornementation de chacune de ces parties se correspondent avec une harmonie parfaite. Rien n'est à modifier dans la distribution de cette œuvre de Dieu où se retrouve, en un relief saisissant, la marque de sa sagesse infinie. — Mais, ces jours, dont nous venons de voir qu'ils étaient admirablement distribués pour répondre à l'œuvre de Dieu ou à son repos, comment les devons-nous entendre? Sont-ce des jours au sens précis, formel, réel de ce mot, ou bien devons-nous les tenir pour une sorte de symbole, une sorte d'expression métaphorique? — Les jours de la création constituent-ils des jours véritables; ou ne forment-ils, en réalité, qu'un seul et même jour?

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si tous ces jours ne forment qu'un seul jour?

Nous allons d'abord lire l'article de saint Thomas. Nous verrons ensuite comment la question se pose de nos jours, et si elle comporte une solution précise ou définitive. — Quatre objections veulent prouver que « tous ces jours ne forment qu'un seul jour ». — La première rappelle qu'« il est dit, au chapitre deuxième de la *Genèse* (v. 4, 5) : *Ce sont là les générations des cieux et de la terre, en leur création, au jour où le Seigneur Dieu fit terre et cieux, et toute pousse du champ, avant qu'elle fût sur la terre.* C'est donc un même jour que celui où Dieu fit le ciel et la terre et toute pousse des champs. Or, le ciel et la terre ont été faits le premier jour, ou plutôt antérieurement à tous les jours; et les pousses des champs, au troisième. Par conséquent, le premier et le troisième jours ne sont qu'un seul et même jour; et la même raison vaut pour tous les autres » : si le premier et le troisième ne sont pas réellement distincts, pourquoi les autres le seraient-ils? — La seconde objection est une parole fameuse qu'on lisait dans le livre de l'*Ecclésiastique* et qui a été pour beaucoup dans le sentiment de saint Augustin dont nous allons avoir à parler. « Il est dit dans l'*Ecclésiastique,* ch XVIII (v. 1) que *Celui qui vit éternellement a tout créé ensemble.* Or, ceci ne serait pas, si les jours de la création étaient multiples; on n'a pas simultanément, en effet, ce qui se passe en plusieurs jours. Donc ces jours ne sont pas multiples; ils n'en forment qu'un seul ». — La troisième objection dit qu' « au jour septième, Dieu a cessé de produire de nouvelles œuvres. Si donc le septième jour est distinct des autres jours, il s'ensuit que ce jour n'aura pas été fait par Dieu; et c'est là un inconvénient ». — La quatrième objection fait observer que « tout ce qui appartient à l'œuvre d'un même jour a été accompli en un instant, puisqu'il est marqué, pour chacun des jours, que *Dieu a parlé* et tout a été fait. Si donc Il avait réservé pour le jour suivant sa nouvelle

œuvre, il s'ensuit qu'Il aurait cessé tout travail le reste du jour précédent; ce qui eût été un temps superflu. Il est donc bien sûr que l'œuvre du jour suivant n'a pas été séparée de celle du jour précédent », et, par suite, tous ces jours ne font qu'un, ou plutôt, ils reviennent tous à un seul et même instant.

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit dans la *Genèse*, au chapitre premier : *Et il y eut soir et il y eut matin, jour second, jour troisième,* et ainsi de suite. Or, on ne peut pas parler de second et de troisième là où ne se trouve qu'un seul. Donc, il n'y a pas eu qu'un seul jour » dans l'œuvre de la création.

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « sur cette question, saint Augustin diffère de sentiment avec les autres interprètes » de l'Écriture Sainte. « Il veut, en effet, et dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. IV, ch. XXVI, XXXIII; liv. V, ch. III, XXIII), et au XIe livre de la *Cité de Dieu* (ch. IX), et dans son écrit *à Orosius* (Dialog. Les 75 questions; q. 26, écrit apocryphe, rangée à tort parmi les œuvres de saint Augustin), que tous les sept jours dont il est parlé soient un seul et même jour présenté sous sept aspects différents. Les autres interprètes pensent, au contraire, qu'il s'agit de sept jours distincts et qui n'en forment pas qu'un seul ».

« Ces deux opinions, observe saint Thomas, si on les réfère à l'interprétation du texte de la *Genèse*, offrent une grande diversité. Car, d'après saint Augustin, par le mot *jour*, il faut entendre la connaissance de l'esprit angélique ; en telle sorte que le premier jour est la connaissance du premier ouvrage divin; le second jour, la connaissance du second ; et ainsi de suite. Et chacun de ces ouvrages est dit avoir été fait en un certain jour, parce qu'il n'est rien que Dieu ait produit dans la nature des choses sans qu'Il l'ait imprimé dans l'esprit angélique. Lequel esprit angélique peut connaître plusieurs choses simultanément, surtout dans le Verbe où se parfait et se termine toute connaissance angélique », quand il s'agit des bons anges. « Il suit de là que les jours se distinguent selon l'ordre naturel des choses connues, sans que cela suppose une succession dans la connaissance, ni même dans la production des choses ». Il n'y a là

qu'un ordre de nature, nullement un ordre de durée ou de temps. Et, sans doute, il faut, pour que cette interprétation soit littérale ou historique, et non pas métaphorique, que le mot *jour* puisse s'entendre, au sens propre, de la connaissance spirituelle. Mais on le peut. « La connaissance des anges peut être appelée *jour*, au sens propre et véritable, puisque la lumière, qui est la cause du jour, se dit, au sens propre, d'après saint Augustin, des choses spirituelles » (Cf. q. 67, art. 1). Il est donc à noter que saint Augustin, en donnant son interprétation, entendait rester fidèle au sens littéral et historique de l'Écriture. Dans son commentaire sur *les Sentences* (liv. II, dist. 12, art. 2), saint Thomas ne cachait pas ses préférences pour cette interprétation. Il l'estimait « plus raisonnable et plus commode pour répondre aux difficultés faites par les infidèles »; aussi déclarait-il qu'elle lui plaisait davantage, *plus mihi placet*. Ici, dans la *Somme théologique*, il s'abstient de toute appréciation. Si même nous tenons compte de ses remarques dans les questions précédentes, il semblerait qu'il considère comme plus directement conforme au sens littéral de l'Écriture l'explication des autres Pères. — « D'après les autres » interprètes, se contente-t-il de dire ici, « par ces jours » de la *Genèse*, « se trouve marquée une succession de jours temporels et une succession dans la production des choses ». Pour les autres Pères, la *Genèse* n'indique pas qu'un ordre de nature; elle indique aussi un ordre de temps et de durée. Il est inutile de faire observer que nul aujourd'hui ne soutient plus l'opinion de saint Augustin. En présence des données de la science expérimentale, notamment des observations géologiques, un ordre de temps et de durée, et non plus seulement de nature, s'impose absolument. Le seul point qui fait difficulté consiste dans la fixation de cette durée pour chacun des jours de la *Genèse*. Nous en dirons un mot tout à l'heure.

Ainsi donc, au point de vue de l'interprétation de l'Écriture, une différence complète existait entre saint Augustin et les autres Docteurs. La différence n'était plus la même, au point de vue de la production des choses. « Si les deux opinions se réfèrent au mode dont les choses ont été produites, il n'y a plus entre elles, déclare saint Thomas, une grande différence. Et cela, à

cause d'un double point où saint Augustin, dans son exposition, diffère des autres, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut. — Le premier point consiste en ce que saint Augustin, par la terre et l'eau créées d'abord, entend la matière corporelle totalement informe; tandis que par la production du firmament, et par le rassemblement des eaux et l'apparition de la terre, il entend l'impression des formes dans la matière corporelle. Les autres saints, au contraire, par la terre et l'eau créées d'abord, entendent les éléments du monde constitués avec leurs formes propres; et par les œuvres qui ont suivi, une certaine distinction ou organisation du corps » ou des éléments « existant déjà, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 69, art. 1). — Le second point où ils diffèrent est la production des plantes et des animaux, qui s'entend, d'après les autres Pères, de plantes et d'animaux à l'état parfait, tandis que, pour saint Augustin, les plantes et les animaux n'auraient été produits qu'à l'état de germe. — Lors donc que saint Augustin dit que l'œuvre des six jours a été faite simultanément, il s'ensuit un même mode de production pour les choses. Car tous conviennent que dans la première production des choses, la matière fut produite avec les formes substantielles des éléments (Cf. q. 66, art. 1); et que dans cette première constitution, les plantes et les animaux n'ont pas existé à l'état parfait ». Voilà ce qui demeure acquis, en quelque hypothèse que l'on se place. Et l'on peut dire qu'aujourd'hui encore, il n'est personne qui ne tombe d'accord là-dessus. Tout le monde admet qu'immédiatement au sortir de l'acte créateur, l'univers était dans un certain état chaotique où ne se distinguait encore aucun des êtres vivants qui devaient le peupler dans la suite. — Mais si les deux opinions de saint Augustin et des autres Pères conviennent sur l'état du monde en cette première production des choses, « il est cependant quatre autres points où la différence subsiste. Car, d'après les autres Pères, après la première production des choses, il fut un temps où la lumière n'était pas; de même, où le firmament n'avait pas été formé; de même, où la terre n'avait pas été dégagée des eaux; et enfin, où les luminaires du ciel n'avaient pas encore été formés : — autant de choses qu'on ne retrouve pas dans l'exposition de saint Augustin ».

Saint Thomas, nous l'avons déjà fait remarquer, ne se prononce pas ici entre les deux opinions. Il déclare même expressément que « pour ne préjudicier en rien à aucun des deux sentiments, il va donner la réponse qu'on peut faire aux objections des uns et des autres ».

Les quatre premières objections étaient comme le résumé des raisons militant pour l'opinion de saint Augustin. — Les quatre premières solutions vont y répondre.

L'*ad primum* dit qu' « au jour où Dieu créa le ciel et la terre, Il créa aussi toute pousse des champs, non pas à l'état parfait, mais *avant qu'elle se montre sur la terre;* c'est-à-dire à l'état de germe; création que saint Augustin assigne au troisième jour et les autres Pères à la première constitution des choses ». — Le texte que citait l'objection peut s'expliquer plus facilement encore, si l'on tient compte d'une autre manière de le lire. D'après la lecture aujourd'hui communément reçue, il faudrait ponctuer ce texte différemment. Après les mots *le ciel et la terre,* il y aurait un point, et les autres mots commenceraient une nouvelle phrase.

L'*ad secundum* donnerait aujourd'hui une réponse analogue pour la seconde objection. Le texte de l'*Ecclésiastique* qui avait tant tourmenté saint Augustin et motivé son sentiment doit être lu d'une manière différente. Le mot *en même temps* se trouve bien dans la Vulgate, mais ne se trouve pas dans le texte original. Au lieu de lire : *Celui qui vit éternellement a créé toutes choses en même temps*, il faut lire : *Celui qui vit éternellement a créé toutes choses sans exception.* Dès lors, il n'y a plus d'objection. — Au surplus, même en gardant la lecture de saint Augustin, il n'est pas nécessaire d'en conclure que toutes choses aient été produites, au sens parfait, d'une manière simultanée. « Dieu créa toutes choses en même temps, explique saint Thomas, en entendant cela de la substance des choses encore informe » : tout ce qui devait venir plus tard était en puissance dans ce chaos. « Mais s'il s'agit de la distinction ou de la séparation des parties de l'univers et de leur ornementation, ce n'est pas en même temps qu'elles ont été faites », mais successivement. « Et voilà pourquoi l'Ecriture a mis intentionnellement le mot *créa* ».

L'*ad tertium* dit qu' « au septième jour, Dieu cessa de produire de nouvelles œuvres, mais non » d'administrer les choses produites, en faisant « que, des premières, d'autres se propagent. Or, on peut rattacher à cette propagation le fait que de nouveaux jours ont succédé au premier ». La propagation des divers êtres créés est l'œuvre de Dieu aussi bien que leur création ou leur première constitution ; et à ce titre, le septième jour, député à la propagation des choses créées, peut être dit avoir été fait par Dieu comme les jours précédents; d'autant que l'œuvre de chaque nouveau jour était elle aussi une sorte de propagation ou de développement de l'œuvre primitive. Seulement, dans l'œuvre des six jours, l'action de Dieu était plus directe ; c'était une action productrice de nouvelles catégories d'êtres ; tandis qu'après c'est une action plutôt conservatrice et administrative.

L'*ad quartum* est fort intéressant et donne une réponse en parfaite harmonie avec ce que notre raison exige. « Si nous disons que Dieu n'a pas, dès le premier instant, créé toutes choses à l'état de distinction et de perfection où elles devaient être dans la suite, ce n'est pas qu'Il manque de puissance et comme s'il lui fallait du temps pour produire son œuvre ; c'est uniquement pour que l'ordre fût gardé dans la constitution des choses. C'est pour cela qu'aux divers états du monde devaient correspondre divers jours. Et, en effet, à chaque œuvre nouvelle le monde se trouvait acquérir un nouvel état de perfection ». La raison que vient de nous donner ici saint Thomas pour justifier la succession des six jours est la même que donneront ceux qui pensent devoir exiger, pour chacun de ces jours, une durée plus ou moins prolongée ; d'autant qu'aujourd'hui on estime que si Dieu a dû intervenir pour marquer le début de chacun de ces nouveaux états, le perfectionnement de chacun de ces états n'excluait pas le concours plus ou moins lent et prolongé des causes secondes : ceci est particulièrement vrai pour le rassemblement des eaux et pour la formation des diverses couches ou des divers terrains géologiques ; de même, pour la formation des corps stellaires, surtout si l'on se place dans l'hypothèse de la nébuleuse primitive.

L'argument *sed contra* concluait dans le sens des Pères autres

que saint Augustin. Saint Thomas répond, dans un *ad quintum*, que, « d'après saint Augustin, cet ordre des jours », selon qu'on les dénombre par premier, second, troisième, et le reste, « se doit rapporter à l'ordre naturel des œuvres attribuées à chacun de ces jours ». Ainsi qu'il a été dit, au corps de l'article, il s'agirait là d'un ordre de nature et non pas d'un ordre de durée.

On aura remarqué l'extrême réserve avec laquelle saint Thomas a rapporté, sans vouloir se prononcer pour l'une plutôt que pour l'autre, l'opinion de saint Augustin et celle des autres Pères. D'aucuns seraient peut-être tentés de trouver cette réserve excessive et concluraient aisément que l'opinion de saint Augustin n'a plus rien aujourd'hui qui puisse se soutenir. Pour comprendre l'attitude de saint Thomas et saisir l'exacte portée de l'explication augustinienne, il faut tenir compte de la distinction établie au corps de l'article. Ou il s'agit de l'interprétation de l'Écriture; ou il s'agit de la manière dont les choses se sont passées à l'origine. S'il s'agit de la manière dont les choses se sont passées à l'origine, il est une part, dans l'explication augustinienne, que la science d'aujourd'hui accepterait très volontiers : c'est que toutes choses ont été créées par Dieu au début, mais simplement à l'état chaotique ou initial; et qu'ensuite elles se sont développées pour arriver à l'état où nous les voyons maintenant. Cet *ensuite* de saint Augustin laisse toute latitude et permet aux savants d'accumuler tous les siècles qu'ils jugeront nécessaires pour expliquer ce qu'ils appellent, en un sens qui peut d'ailleurs être légitime, l'évolution du monde. Quant à l'interprétation de la Bible, elle n'a rien à voir avec les exigences de la science; car, tout en restant très littérale, elle porte, d'après saint Augustin, sur une chose d'ordre transcendant : les rapports de la connaissance angélique avec l'œuvre créée par Dieu. Saint Thomas, nous l'avons dit, avait déjà remarqué, dans son commentaire sur les *Sentences*, ce grand avantage de l'explication de saint Augustin; et il faut avouer qu'aujourd'hui, si l'on pouvait s'y tenir, il serait plus appréciable que jamais.

Dans le sentiment des autres Pères, l'interprétation de l'Écri-

ture se confond avec la question même de la manière dont les choses se sont passées à l'origine. Car, pour eux, si l'on ne veut pas compromettre le sens littéral de la *Genèse* et tomber dans le sens figuré ou métaphorique, il faut tenir que la *Genèse* nous retrace précisément comment ces choses ont été faites par Dieu, et non pas seulement, comme le voudrait saint Augustin, le rapport de l'œuvre de Dieu avec la connaissance angélique.

Aujourd'hui, nous devons le reconnaître, l'immense majorité, on pourrait même dire l'unanimité des exégètes estime qu'en effet l'interprétation de saint Augustin ne peut guère être tenue pour littérale et historique. Ou il faut accepter que l'Écriture entend nous rapporter la manière dont les choses ont été faites par Dieu à l'origine, ou il faut renoncer à l'historicité de ce récit et en appeler à une intention spéciale de l'écrivain sacré qui aurait voulu nous donner tout autre chose qu'une histoire des origines du monde.

Cette intention spéciale serait plutôt d'ordre liturgique. Moïse aurait eu pour but, simplement, dans son récit, de promouvoir, aux yeux de son peuple, l'importance de la semaine que couronne le repos sabbatique ; et il aurait, dans ce but, arrangé artificiellement le récit de la production du monde par Dieu en six jours de travail suivis, du septième jour, consacré au repos. — L'explication serait excellente si elle ne se heurtait à la manière même dont se présente le récit de la *Genèse* qui a, manifestement, tous les dehors d'un récit historique, entendant nous raconter, non pas sans doute, selon le procédé scientifique, mais selon qu'il convenait à un auditoire ou à des lecteurs grossiers et peu instruits, la manière dont Dieu a produit toutes choses et organisé le monde où nous vivons. Quant à la dépendance qu'on veut établir entre ce récit et la semaine mosaïque, elle existe assurément. Mais la question est précisément de savoir si la semaine mosaïque n'a pas été ce qu'elle a été à cause de la manière dont Dieu avait produit le monde.

Quelques-uns ont imaginé alors une sorte de vision que Moïse aurait eue — ou plutôt Adam (et on expliquerait ainsi ce qu'il peut y avoir de commun dans les diverses cosmogonies des anciens peuples) — dans laquelle Dieu aurait montré au voyant,

sous forme de six tableaux successifs séparés par des alternances de lumière et de ténèbres, la production du monde, non pas selon qu'elle aurait eu lieu en effet, mais selon qu'Il voulait la faire connaître pour inculquer l'idée de la semaine et du repos sabbatique. — On sait que le P. de Hummelauer (*In Genesim*, p. 72) n'a pas craint de se prononcer en faveur de cette explication, au point de la déclarer *seule vraie : unice veram.* C'est aller un peu vite. D'autant que rien, dans le récit de la *Genèse*, ne porte trace d'une telle vision. Elle paraît bien plutôt une sorte d'expédient. En tous cas, l'explication de saint Augustin serait tout aussi fondée que celle-là.

Reste l'explication littérale et historique au sens strict, c'est-à-dire que Moïse aurait voulu nous raconter vraiment la manière même dont les choses se sont passées à l'origine. C'était le sentiment des anciens Pères, autres que saint Augustin. Il semble bien que c'est le sentiment préféré de saint Thomas dans la Somme théologique. Et on peut dire que c'est l'opinion la plus commune parmi les exégètes orthodoxes de nos jours.

Il est vrai qu'avec ce sentiment nous nous heurtons à des difficultés considérables, en raison des données de la science, notamment de l'astronomie et de la géologie. Ces sciences requièrent des périodes de temps fort considérables pour chacune des étapes successives qu'a dû traverser le monde en formation ; et la Bible ne parle que de six jours.

Pour résoudre ces difficultés, on a apporté diverses explications. La plus connue, la seule qui ait été jugée digne d'être prise en considération, a été celle des jours-époques. Elle consiste à entendre les jours de la *Genèse*, non pas au sens d'une durée de 24 heures, mais au sens de périodes de temps indéterminées. Et, sans doute, avec cela on paraît satisfaire aux exigences des savants. Mais le texte de la Bible, pris dans son sens naturel et obvie, ne laisse pas que de protester un peu contre cette interprétation. Aussi bien semble-t-elle aujourd'hui perdre de sa faveur. Et de nombreux esprits se disent que peut-être n'avons-nous pas, ni du côté de la science, ni du côté de l'exégèse biblique, des données ou des lumières suffisantes pour résoudre le problème. Il y a des questions en présence desquelles il faut sa-

voir être modestes. Saint Thomas nous en a donné l'exemple au cours de tout ce traité de l'œuvre des six jours. Sachons l'imiter; et si nous ne voyons pas comment la science actuelle et l'exégèse actuelle s'accordent, tenons cependant pour absolument indubitable que jamais la science vraie ne contredira l'exégèse vraie[1].

Un dernier point qu'examine saint Thomas est de savoir si les expressions dont se sert l'Écriture Sainte dans le récit de l'œuvre des six jours, sont adaptées. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'Écriture se sert de termes à propos pour exprimer l'œuvre des six jours ?

Cet article est comme un dernier coup d'œil, un coup d'œil d'ensemble, jeté sur le premier chapitre de la *Genèse*. — Sept objections veulent prouver que « l'Écriture n'use pas de termes à propos pour exprimer l'œuvre des six jours » — La première observe que « si la lumière, le firmament et les autres œuvres de même nature ont été faits par le Verbe de Dieu, il en est de même pour le ciel et la terre; puisque *toutes choses ont été faites par Lui*, ainsi qu'il est dit en *S. Jean*, ch. I (v. 3). Donc, il aurait fallu que dans la création du ciel et de la terre il fût fait mention du Verbe de Dieu, comme pour les autres œuvres ». — La seconde objection fait remarquer que « l'eau a été créée par Dieu; et cependant l'Écriture ne le dit pas », ne parlant que du ciel et de la terre, quand elle mentionne la création. « Donc la création des choses est insuffisamment décrite ». — La troi-

1 Dans ses réponses du 30 juin 1909, la Commission biblique défend de mettre en doute le sens littéral historique et la réalité objective du récit de la Genèse : elle accorde cependant que ce récit étant plutôt une version populaire et non un exposé scientifique, la propriété des termes de la langue scientifique ne doit pas être recherchée ponctuellement et toujours dans l'interprétation de ce chapitre; quant au mot *jour*, il peut être pris soit au sens propre pour un jour naturel, soit au sens impropre pour un certain espace de temps, et il est permis de discuter librement entre exégètes sur cette question.

sième objection rappelle qu' « il est dit, au chapitre premier de la *Genèse* (v. 31) : *Dieu vit tout ce qu'Il avait fait, et c'étaient choses excellemment bonnes*. Il aurait donc fallu qu'après chacune des œuvres particulières, on trouve la mention : *Dieu vit que c'était chose bonne* », comme on la trouve après la plupart. « Et par suite, c'est mal à propos que cette mention est omise soit après la création, soit au sujet du second jour ». — La quatrième objection s'étonne que « l'Esprit de Dieu étant Dieu, et Dieu n'étant ni porté ni situé quelque part, l'Écriture dise que l'*Esprit de Dieu était porté sur les eaux* ». — La cinquième objection arguë de ce que « nul ne fait ce qui est déjà fait. C'est donc très mal à propos qu'après avoir dit : *Dieu dit : qu'il y ait le firmament. Et il a été fait ainsi*, l'Écriture ajoute : *Et Dieu fit le firmament.* Or, on retrouve la même chose à chacun des jours ». — La sixième objection prétend que « le soir et le matin ne suffisent pas à diviser le jour, puisqu'il y a, dans le jour, plusieurs autres parties », comme le midi par exemple. « Il n'était donc pas à propos de dire : *il y eut soir, il y eut matin, jour premier, jour second*, et le reste ». — La septième objection arguë d'un mot que nous trouvons dans la Vulgate. « Au lieu du mot *premier*, il y a le mot *un*, à propos du premier jour. Or, c'est le mot *premier* qui répond aux mots *second* et *troisième ;* et non pas le mot *un*. Il aurait donc fallu mettre : *il y eut soir, il y eut matin, jour premier ;* et non pas *un jour* ».

Nous n'avons ici ni argument *sed contra*, ni corps d'article, puisqu'au fond, il ne s'agit que de répondre aux difficultés soulevées par les objections. Et voilà pourquoi, tout de suite saint Thomas vient à la solution de ces difficultés.

L'*ad primum* donne une double réponse. — « D'après saint Augustin (liv. I, ch. IV), la Personne du Fils est mentionnée tant au sujet de la création qu'au sujet de la distinction et de l'ornementation; mais non de la même manière. La distinction, en effet, et l'ornementation appartiennent à la formation des choses. Or, de même que la formation des œuvres d'art est due à la forme de l'art qui est dans la pensée de l'artiste, laquelle est sa parole ou son verbe intelligible, de même aussi la forma-

tion de toutes les créatures est due au Verbe de Dieu. Et voilà pourquoi dans la formation des choses, il est fait mention du Verbe » ou de la Parole. « Dans la création, au contraire, le Fils est rappelé à titre de Principe, quand il est dit : *Au commencement* (dans le Principe) *Dieu créa le ciel et la terre;* parce que la création signifie la production de la matière informe. — D'après les autres saints qui disent qu'au début ont été créés les éléments sous leurs formes propres, il faut donner une autre explication. Saint Basile, en effet (homélie deuxième *sur l'Hexaméron*), dit que cette formule : *Dieu dit*, exprime un commandement divin. Or, il fallait que fût d'abord produite la créature qui devait obéir, avant qu'il pût être fait mention du commandement divin ».

L'*ad secundum* répond d'une triple manière. — « Saint Augustin (liv. I, ch. I, III, IV, IX) entend par *le ciel* la créature spirituelle informe, et par *la terre,* la matière informe de tous les corps. Il s'ensuit que toutes les créatures s'y trouvent comprises. — D'après saint Basile (hom. I *sur l'Hex.*), le ciel et la terre sont indiqués là comme deux extrêmes qui doivent donner à entendre tout ce qui est au milieu; alors surtout que le mouvement de tous les corps qui sont au milieu, ou bien vont vers le ciel, comme les corps légers, ou bien vers la terre, comme les corps lourds. — Les autres Docteurs disent que sous le nom de *terre,* l'Écriture a coutume d'entendre tous les éléments. C'est ainsi que dans le psaume CXLVIII (v. 7), après qu'il a été dit : *Que la terre loue le Seigneur*, l'Écriture ajoute (v. 8) : *feu, grêle, neige* et *glace* ».

L'*ad tertium* dit que « dans l'œuvre de la création, il est marqué quelque chose qui correspond à ce qui est dit dans l'œuvre de la distinction et de l'ornementation : *Et Dieu vit que c'était chose bonne*. Pour s'en convaincre, il faut considérer que l'Esprit-Saint est l'Amour (Cf. q. 37). Or, *il y a deux choses*, comme le dit saint Augustin au premier livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VIII), *en vue desquelles Dieu aime sa créature : pour qu'elle existe et pour qu'elle se conserve. A l'effet donc de lui donner sa forme, il est dit que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*, en entendant par *les eaux* la ma-

tière informe; et c'est ainsi que l'amour de l'artiste se porte sur une matière donnée pour en tirer l'objet d'art; *et pour que fût conservé ce qu'Il avait fait, il est dit : Dieu vit que c'était chose bonne.* Par là, en effet, est marquée une certaine complaisance du divin Ouvrier en la chose faite par Lui; non pas toutefois que la créature une fois faite soit connue de Dieu ou soit de sa part objet de complaisance d'une manière autre qu'elle l'était avant d'être faite » : c'est toujours dans son essence ou dans son Verbe et dans sa bonté ou dans son Amour, que Dieu connaît et aime la créature, après qu'Il l'a créée, comme avant de la créer. « Ainsi donc la Trinité des Personnes se trouve insinuée dans l'œuvre de la création comme dans l'œuvre de la formation. Dans l'œuvre de la création, nous trouvons la Personne du Père dans Dieu qui crée; la Personne du Fils, dans le Principe en qui Il crée; la Personne du Saint-Esprit, selon que l'Esprit est porté sur les eaux. Dans l'œuvre de la formation, la Personne du Père, en Dieu qui parle; la Personne du Fils, dans la Parole proférée ; la Personne du Saint-Esprit, dans la complaisance qui fait que Dieu trouve bonne chaque chose qu'Il a faite. — Pour l'œuvre du second jour, s'il n'est pas marqué que Dieu ait trouvé bon ce qu'Il avait fait, c'est parce que ce jour-là fut seulement commencée l'œuvre de distinction des eaux, qui devait s'achever au troisième jour; en telle manière que l'approbation du troisième jour vaudrait aussi pour le second. Ou bien parce que la distinction dont il est parlé au second jour portait sur des choses » telles que l'air ou le corps céleste, l'éther, « qui ne sont pas apparentes pour le peuple; et à cause de cela, il n'était pas besoin que l'Écriture marque son approbation. Ou bien encore parce que le firmament signifie l'atmosphère où se forment les nuages, laquelle atmosphère nuageuse n'est pas une des choses qui demeurent ou l'une des parties principales de l'univers. Et ces trois raisons sont assignées par Rabbi Moyses (Maimonides, *Doct. Perplex.*, IIe part., ch. xxx). D'autres assignent une raison mystique tirée du nombre : le nombre *deux* rompt avec l'unité; et c'est pour cela que l'œuvre du second jour ne reçoit pas d'approbation » [Cf. saint Jérôme, sur *Aggée*, ch. I, v. I].

L'*ad quartum* donne trois réponses. — La première est de

Maimonides (Rabbi Moyses). « Le rabbin Moyse entend, par l'*esprit du Seigneur,* l'air ou le vent, comme Platon l'entendait aussi [Cf. *le Timée;* Did., vol. II, p. 206]. Et il dit que s'il est parlé d'esprit du Seigneur, c'est pour se conformer à l'usage de l'Écriture qui attribue partout à Dieu le souffle des vents. — Mais les saints entendent par l'*Esprit du Seigneur*, l'Esprit-Saint : lequel est dit *porté sur les eaux*, c'est-à-dire, d'après saint Augustin, sur la matière informe, *de peur que Dieu ne fût jugé avoir aimé de faire ses œuvres pour une raison de nécessité; l'amour qui agit par nécessité se trouve, en effet,* SOUMIS *aux choses qu'il fait. C'est à propos d'ailleurs qu'il avait été parlé déjà de choses produites à l'état initial, pour que l'Esprit pût être dit porté sur elles ; car ce n'est pas d'une superposition locale, qu'il s'agit ici, mais d'une suréminence de puissance*, comme le dit saint Augustin, au premier livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VII). — D'après saint Basile, ce n'est pas sur la matière informe, mais *sur l'élément de l'eau que l'Esprit-Saint était porté; et cela veut dire qu'Il fécondait et vivifiait la nature de l'eau, à l'exemple de la poule qui couve, communiquant le principe de vie aux choses qu'Il fécondait.* L'eau, en effet, explique saint Thomas, se trouve avoir, par excellence, la vertu vitale; car la plupart des animaux s'engendrent dans l'eau; et les germes de tous les êtres vivants sont humides ». Cette remarque de saint Thomas serait, de nos jours, fort goûtée par certains savants, qui, on le sait, attribuent un très grand rôle à l'action de l'eau marine dans la génération des vivants et la constitution ou la reconstitution de leurs organes. Saint Thomas ajoute, en finissant, que « la vie spirituelle elle-même est conférée par l'eau du baptême; et voilà pourquoi il est dit, en *S. Jean*, ch. III (v. 5) : *Si quelqu'un ne naît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint* », *il ne peut pas voir le royaume de Dieu.*

L'*ad quintum* dit que « d'après saint Augustin (liv. II, ch. VIII), par ces trois sortes d'expressions » que l'objection signalait, « l'Écriture désigne un triple être des choses : d'abord, l'être qu'elles ont dans le Verbe, quand il est dit : *qu'il y ait*, ou *que soit fait;* secondement, l'être des choses dans l'esprit angélique, quand il est dit : *et il fut fait;* troisièmement, l'être qu'elles

ont dans leur propre nature, quand il est dit : *et Dieu fit.* Et parce que, au premier jour, c'est la formation des anges qui est décrite, pour cette raison il ne fut pas nécessaire d'ajouter, à l'occasion de ce jour : *et Il fit.* — Dans l'opinion des autres saints, on peut dire que dans cette expression : *Dieu dit : que soit fait...* se trouve marqué le commandement de Dieu portant sur la chose à faire ; dans cette autre : *et il fut fait*, l'accomplissement de l'œuvre. Il fallait ensuite ajouter comment la chose avait été faite, surtout pour ceux qui ont dit que toutes les choses visibles avaient été faites par les anges ; et précisément, à l'effet d'exclure cette erreur, l'Écriture ajoute que *Dieu Lui-même fit.* Aussi bien, à chacune des œuvres, après avoir dit : *et il fut fait*, l'Écriture marque un certain acte de Dieu, ou qu'*Il fit*, ou qu'*Il distingua,* ou qu'*Il appela,* ou tout autre chose de ce genre ».

L'*ad sextum* répond qu' « avec saint Augustin (liv. IV, ch. XXII), par *le soir* et *le matin*, on entend la connaissance du matin et du soir dans les anges. Nous avons parlé plus haut de ces diverses connaissances [Cf. q. 58, art. 6, 7]. — Avec saint Basile, on répond que le temps, dans sa totalité, a coutume d'être désigné par sa partie principale, qui est le jour ; et c'est ainsi que Jacob parle (*Genèse*, ch. XLVII, v. 9) *des jours de son pèlerinage*, sans faire aucune mention de la nuit. Or, le soir et le matin sont mis comme points extrêmes du jour, dont le matin est le commencement, et le soir la fin. — On peut dire aussi que le soir désigne le commencement de la nuit, et le matin le commencement du jour. Or, il était à propos que dans le récit portant sur la première constitution des choses, on ne fit mention que des commencements. Et le soir est mentionné d'abord, parce que le jour ayant commencé avec la lumière, c'est le terme de la lumière, c'est-à-dire le soir, qui est venu le premier, avant le terme des ténèbres et de la nuit, qui est le matin. — On peut dire encore, avec saint Jean Chrysostome (hom. V, *sur la Genèse*), que c'était pour signifier que le jour naturel ne se termine pas le soir mais le matin » ; car le jour naturel va du matin au matin.

L'*ad septimum* explique que « s'il est parlé d'*un jour* à propos de la première œuvre, c'était pour signifier qu'un jour est

constitué par un espace de vingt-quatre heures; et donc ce mot *un* appliqué au mot *jour*, fixe la mesure du jour naturel. — Ou encore, c'était pour marquer que le jour s'achève par le retour du soleil à un seul et même point. — Ou encore, parce que le nombre des sept jours étant achevé, on retourne au premier jour qui ne fait qu'un avec le huitième » ; le huitième est le premier d'une seconde semaine. « Et ces trois raisons sont assignées par saint Basile. »

Les multiples explications que nous venons de lire dans ces réponses nous prouvent tout ensemble et la richesse inépuisable du texte biblique, et le respect infini avec lequel nous devons le lire, et la difficulté souveraine qu'il y a pour nous à en fixer le sens. Elles nous ramènent à la règle si sage formulée par saint Thomas à propos du second jour (q. 68, art. 1), savoir que nous devons mettre au-dessus de tout doute et de toute contestation, que l'Écriture dit vrai, dans ce récit des œuvres de Dieu au commencement du monde; mais qu'il serait imprudent, sinon même téméraire, de vouloir être trop absolu dans la manière de l'expliquer et de l'entendre; car Dieu étant tout ensemble l'auteur de l'Écriture et l'auteur du monde, si la science qui étudie le monde en lui-même venait à convaincre d'erreur l'explication qu'on aurait attribuée à l'Écriture, on tomberait dans cet excès que l'erreur et la contradiction remonteraient jusqu'à Dieu ; ce qui serait une monstruosité.

Une chose est indubitable — et nous n'avons à craindre, sur ce point, aucun démenti de la science — c'est que le monde matériel, avec tout ce qu'il contient, est l'œuvre de Dieu; que Dieu l'a produit, quant à ses éléments premiers, par voie de création ; que l'organisation de ce monde remonte aussi jusqu'à Dieu, soit qu'Il l'ait produite Lui-même directement, soit qu'Il ait usé du concours des causes secondes, tant spirituelles, comme les anges, que corporelles, telles que les forces cosmiques. Dieu a produit cette organisation du monde, non pas d'un seul coup, mais en six interventions successives, la première portant sur la lumière, la seconde sur le firmament, la troisième sur la séparation ou la distinction des mers et des continents, la quatrième sur les

corps célestes, soleil, lune et étoiles, la cinquième sur les poissons et les oiseaux, la sixième sur les animaux terrestres et l'homme. Quant à déterminer la nature de ces interventions, comment l'œuvre marquée en a été le fruit, dans quelles conditions cette œuvre a été réalisée, nous ne le pouvons pas d'une manière certaine. Nous sommes réduits, sur ces divers points, à des explications plus ou moins hypothétiques dont la valeur demeure soumise, d'une part, au contrôle de la vraie science, et, d'autre part, au jugement infaillible de l'Église.

Nous avons terminé l'étude de l'œuvre des six jours Nous nous étions proposé de considérer dans cette étude, autant du moins qu'une telle considération s'impose au théologien, la créature purement corporelle. Déjà, auparavant, depuis la question 50 jusqu'à la question 64, nous avions étudié ce qui a trait à la créature purement spirituelle. Il ne nous reste plus qu'à considérer maintenant la créature tout ensemble spirituelle et corporelle, c'est-à-dire l'homme. « Après avoir considéré la créature spirituelle et la créature corporelle, nous dit saint Thomas, il faut maintenant considérer la créature qui se compose de substance spirituelle et de substance corporelle ». Ce traité comprendra deux parties. « D'abord, nous étudierons la nature même de l'homme (depuis la question 75 jusqu'à la question 89), et ensuite sa production » : cette seconde partie formera ce qu'on peut appeler le traité du premier homme; elle comprendra depuis la question 90 jusqu'à la question 102.

Le traité de la nature humaine, si nous devions l'étudier au point de vue spécial des sciences humaines ou de la philosophie, comprendrait nécessairement deux grandes parties : l'une, où l'on s'occuperait du corps; l'autre, où l'on s'occuperait de l'âme. Mais ce n'est pas en philosophes, en naturalistes, en physiologues ou en médecins que nous devons ici traiter de l'homme; c'est uniquement en théologiens. « Or, c'est en raison de l'âme qu'il appartient au théologien d'étudier la nature de l'homme; ce n'est pas en raison du corps : ou si l'on s'occupe du corps, ce sera en raison du rapport qu'il dit à l'âme. Il s'ensuit que cette étude de la nature de l'homme aura » surtout « pour objet l'âme

humaine. Et parce que, selon saint Denys, au chapitre XI de la *Hiérarchie angélique*, on trouve trois choses dans les substances spirituelles, l'essence, la vertu et l'opération, nous traiterons d'abord de ce qui touche à l'essence de l'âme (q. 75, 76); puis, de ce qui touche à sa vertu ou à ses puissances (q. 77-83); enfin, de ce qui touche à son opération » (q. 84-89).

« Au sujet de l'essence de l'âme, une double étude se présente à nous. D'abord, l'étude de l'âme en elle-même (q. 75). Et puis, l'étude de son union avec le corps » (q. 76).

L'étude de l'âme en elle-même forme l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXV.

DE L'AME HUMAINE EN ELLE-MÊME.

Cette question comprend sept articles :

1° Si l'âme est un corps?
2° Si l'âme humaine est quelque chose de subsistant?
3° Si les âmes des bêtes sont subsistantes?
4° Si l'âme est l'homme; ou plutôt l'homme n'est-il pas un composé d'âme et de corps?
5° Si l'âme est composée de matière et de forme?
6° Si l'âme humaine est incorruptible?
7° Si l'âme est de même espèce avec l'ange?

Le seul énoncé de ces articles nous prouve l'intérêt de la question et du traité que nous abordons. Et l'on aura remarqué que toujours constant avec lui-même, dès cette première question, saint Thomas nous jette au plus vif des passionnants problèmes qu'il s'agit de résoudre. — Les quatre premiers articles cherchent à définir l'âme en la comparant aux corps ; l'article 5 et 6, en la considérant directement en elle-même ; l'article 7, en la comparant aux anges. — Par rapport aux corps, on se demande, d'abord, si l'âme s'en distingue (art. 1) ; puis, jusqu'à quel point elle s'en distingue (art. 2-4). — Et d'abord, si l'âme se distingue des corps.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'âme est un corps?

Trois objections veulent prouver que « l'âme est un corps », qu'elle appartient au monde des corps, qu'elle est un quelque chose doué d'étendue et affecté des trois dimensions. — La pre-

mière arguë de ce qu'on pourrait appeler la caractéristique par excellence de l'âme; car tout le monde s'accorde à définir l'âme le principe de la vie dans les êtres qui vivent. Or, la vie se manifeste par le mouvement. Il s'ensuit que l'âme est un principe de mouvement, le principe du mouvement spontané. « L'âme est le moteur du corps. D'autre part, il ne se peut pas qu'elle soit un moteur non mû : d'abord, parce qu'il semble que rien ne peut mouvoir s'il n'est mû lui-même, aucun être ne pouvant donner ce qu'il n'a pas, comme, par exemple, il faut être chaud pour pouvoir communiquer la chaleur; et ensuite, parce que si l'on suppose un moteur non mû, le mouvement causé par lui sera un mouvement sempiternel et toujours le même, comme il est prouvé au huitième livre des *Physiques* » (ch. VI, n. 9; ch. X, n. 6, 8; de S. Th., leç. 13, 23) : étant lui-même immobile, ne se trouvant en rien lié au mouvement de la chose mue, il pourra mouvoir cette chose d'un mouvement continuel et toujours identique; « or, tel n'est pas le mouvement de l'animal, qui procède de l'âme. Donc l'âme est un moteur mû. Mais tout moteur mû est un corps », puisqu'il n'y a à se *déplacer* pour agir que ce qui occupe une place, c'est-à-dire ce qui est affecté des trois dimensions, ce qui est un corps. « Donc l'âme est un corps ». — La seconde objection se tire de la seconde propriété de l'âme, au sens le plus élevé de ce mot, qui est d'être principe de connaissance. Or, « toute connaissance se fait en raison d'une certaine similitude », ainsi que nous le montrerons plus loin. « Puis donc qu'entre une chose incorporelle et les corps, il ne saurait y avoir de similitude, si l'âme n'était pas un corps, elle ne pourrait pas connaître les choses corporelles ». — La troisième objection revient au fait du mouvement et aux nécessités que ce fait implique. « Entre le moteur et son mobile doit se trouver un certain contact. Or, le *contact* ne peut exister qu'entre les corps. Et, par suite, l'âme, qui meut le corps, devra, semble-t-il, être elle-même un corps ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au sixième livre *de la Trinité* (ch. VI), que l'*âme est dite simple par rapport au corps, n'étant pas répandue par sa masse dans un espace corporel* ».

Le corps de l'article est un chef-d'œuvre de concision et d'argumentation décisive. Il résume tout le premier livre *de l'Ame* et le début du second, où Aristote signale et réfute avec tant de netteté, d'à-propos et de force, les erreurs des anciens philosophes sur la nature de l'âme. Quand on a lu ces merveilleuses pages du philosophe grec et les commentaires plus merveilleux encore dont les a enrichies saint Thomas, dans les 14 leçons sur le premier livre, et les quatre premières leçons consacrées au début du second livre, on peut regretter de n'en trouver ici qu'un résumé trop court, mais on demeure ravi de la lumière condensée en ces quelques lignes. — « Dans notre enquête sur la nature de l'âme, déclare saint Thomas, il faut présupposer que l'âme est dite être le premier principe de la vie dans les êtres qui parmi nous vivent : on appelle *animés*, en effet, les êtres qui vivent, et *inanimés* ceux qui ne vivent pas. Or, la vie se manifeste surtout par deux sortes d'actes : la connaissance et le mouvement ». — Tout le monde, en effet, tient pour vivants les êtres qui se meuvent d'un mouvement spontané, comme les plantes et, à plus forte raison, les animaux, ou qui sont doués de connaissance, comme les animaux et, plus encore, l'homme. Lors donc que nous voulons connaître la nature de l'âme, il nous faut chercher quel est, dans les êtres qui se meuvent d'un mouvement spontané ou qui sont doués de connaissance, le premier principe de cette connaissance et de ce mouvement. « Les anciens philosophes, poursuit saint Thomas, qui ne pouvaient s'élever au-dessus de l'imagination, disaient que le principe de ces deux sortes d'actes était un corps ; ils croyaient, en effet, qu'il n'y avait à exister que les corps et que ce qui n'était pas corporel n'était rien. C'est en raison de cela qu'ils faisaient de l'âme un corps ». Saint Thomas se contente ici de cette indication générale. Dans son commentaire du premier livre *de l'Ame*, il énumérait, à la suite d'Aristote, les opinions des anciens philosophes auxquels il fait ici allusion. Parmi ceux qui partaient du mouvement pour définir l'âme se trouvait surtout Démocrite disant que l'âme n'était rien autre qu'une espèce d'atomes plus subtils et plus simples que les autres atomes. Empédocle, au contraire, définissait l'âme en partant de la connaissance ; et comme il croyait que pour con-

naître les autres corps il fallait être de même nature, il disait que l'âme, principe de connaissance, devait porter en elle la nature de tous les corps. Sans reproduire dans le détail toutes les raisons qu'on pourrait donner pour réfuter ces divers philosophes, saint Thomas se contente de rappeler que « la fausseté de leur opinion pourrait être montrée de multiple manière » ; et il ajoute que « nous n'apporterons qu'une seule raison qui fera mieux voir, plus universellement et de façon plus certaine, que l'âme n'est pas un corps. » Cette raison dont la force et l'efficacité est ainsi proclamée par saint Thomas lui-même, demande à être lue attentivement. La voici dans la forme même que le saint Docteur lui a donnée.

N'oublions pas qu'il s'agit de déterminer la nature du principe vital, ou encore la nature du principe des opérations vitales, qui sont la connaissance et le mouvement spontané ; c'est cela, en effet, que nous appelons l'âme. Mais, remarque saint Thomas, « il est manifeste que ce n'est pas n'importe quel principe d'opération vitale que nous appelons l'âme ; il s'ensuivrait, en effet, que l'œil serait âme, puisqu'il est, lui aussi, un certain principe » d'opération vitale, étant, à sa manière, principe « de vision ; et on en pourrait dire autant de tous les organes qui servent aux opérations de l'âme ». Ce n'est donc pas tout principe d'opération vitale que nous appellerons de ce nom ; mais « ce que nous appelons l'âme, c'est le premier principe de la vie », le premier principe des opérations vitales, de la connaissance ou du mouvement spontané, dans les êtres où ces opérations se trouvent. « Or, s'il est vrai qu'un corps puisse être un certain principe de vie » ou d'opération vitale, à titre d'organe dont l'âme se sert pour produire cette opération, « comme, par exemple, le cœur est principe de vie dans l'animal » ; c'est lui, en effet, dont l'âme se sert pour effectuer la circulation du sang indispensable à la vie de l'animal ; « cependant, il ne se peut pas qu'un corps quelconque soit le premier principe de la vie », dans l'être qui vit. « Il est de toute évidence, en effet, que si un corps », ou un organe corporel, « est principe de vie, ou s'il est vivant, cela ne convient pas à ce corps en vertu de ce qu'il est corps », ni même à cet organe en vertu de ce qu'il est organe, « sans quoi il appar-

tiendrait à tout corps » ou à tout organe, « d'être vivant ou principe de vie ». Et cela n'est pas. Les corps bruts sont des corps, et ils ne sont pas vivants. On peut même constituer artificiellement un organe corporel, un bras, une jambe, un cerveau, un cœur ; ils ne seront qu'une œuvre artificielle, nullement des organes vivants ou des instruments de vie. « Lors donc qu'un corps est vivant », comme le corps de l'animal, « ou qu'il est principe de vie », comme tout organe compris dans ce corps, « cela ne peut lui convenir que parce qu'il est *tel* corps », c'est-à-dire un corps d'une espèce particulière. « Mais ce qui fait qu'un corps est tel » ou de telle espèce et non pas de telle autre, « c'est qu'il a en lui un certain principe », une certaine forme, « qu'on appelle son acte », au sens statique de ce mot. « L'âme, donc, qui est le premier principe de la vie », dans les êtres qui vivent, « n'est pas un corps, mais l'acte d'un corps », le principe qui fait que le corps vivant est vivant ; « c'est ainsi que la chaleur, qui est le principe de la caléfaction, n'est pas un corps, mais un certain acte » ou une certaine forme, un principe formel, « affectant tel corps ».

Nous aurions déjà, dans ce corps d'article que nous venons de lire, tout ce qu'il faut pour définir l'âme en général, ou plutôt pour bien entendre et pour apprécier comme il convient la magnifique définition de l'âme que nous trouvons au début du second livre *de l'Ame* et que saint Thomas éclaire d'une si vive lumière dans la première leçon de son commentaire sur ce second livre. Mais nous comprendrons mieux encore cette définition et nous en verrons plus exactement la portée, quand nous aurons étudié, un par un, les autres points de la question présente et la question suivante tout entière. C'est donc à la suite de cette question 76, que nous remettons de formuler, avec saint Thomas et Aristote, la définition complète de l'âme. Pour le moment, il nous suffit de savoir que l'âme n'est pas un corps, mais l'acte ou la forme d'un corps.

L'*ad primum* répond à l'objection du moteur mû. « Tout ce qui est mû étant mû par un autre, et ceci ne pouvant procéder à l'infini, il est nécessaire de dire qu'il n'est pas vrai que tout moteur soit mû ». Quant à la difficulté portant sur ce que nul

ne peut donner ce qu'il n'a pas, elle n'a rien à voir ici. « Être mû, en effet, n'est pas autre chose que passer de la puissance à l'acte ». Mouvoir sera donc communiquer le fait d'être en acte à ce qui n'était qu'en puissance. « Et, par suite, le moteur donne au mobile ce qu'il a, quand », étant lui-même en acte, « il fait que le mobile », qui n'était qu'en puissance, « soit, lui aussi, en acte ». Non seulement, il n'est pas nécessaire qu'il passe lui-même de la puissance à l'acte, ou qu'il soit mû, pour mouvoir ; mais, au contraire, moins il passera de la puissance à l'acte, plus il sera en acte, et plus il pourra faire qu'un autre soit aussi en acte. Il faut même, au début, et cela de toute nécessité, qu'on n'ait qu'un être en acte pour pouvoir expliquer les passages ultérieurs de la puissance à l'acte pour tous les êtres qui sont mus. Nous avons ici une variante et une confirmation de la première preuve de l'existence de Dieu donnée par saint Thomas à l'article 3 de la question 2. — La seconde partie de l'objection, disant que si l'âme était un moteur non mû, elle mouvrait d'un mouvement uniforme et sempiternel, avait mal compris ou mal appliqué le passage des *Physiques* qu'elle citait à l'appui. « Ainsi qu'Aristote le montre au huitième livre des *Physiques* (ch. VI, n. 8, 9 ; de S. Th., leç. 13), il est un moteur entièrement immobile qui n'est mû ni de soi ni par occasion, et un tel moteur peut causer un mouvement toujours uniforme. Il est aussi un autre moteur qui n'est pas mû de soi, mais qui l'est par occasion ; à cause de cela, il ne produit pas un mouvement toujours uniforme » : pouvant lui-même être mû, le mouvement qu'il cause ne sera pas à l'abri de tout changement ou de toute modification. « Et précisément, l'âme est un moteur de cette sorte » ; car, si elle n'est pas mue par elle-même et directement, elle l'est indirectement et par occasion, dès là que le corps qu'elle informe est mû, ou même par le simple fait que le tout, dont elle constitue la partie formelle, est mû. « Il est enfin un autre moteur qui, de soi, est » toujours « mû », quand il meut, et qui ne peut mouvoir que s'il est mû ; « c'est le corps. Et parce que les anciens naturalistes croyaient que rien n'existait en dehors des corps, pour ce motif ils disaient que tout moteur est mû, et que l'âme est mue de soi, et qu'elle est un corps ». Ils ne s'étaient pas

élevés à la grande notion métaphysique du mouvement que nous a rappelée ici saint Thomas et qui consiste à voir dans le mouvement, non pas seulement un *déplacement local* causé par un autre déplacement local, mais un passage de la puissance à l'acte supposant une communication d'acte par un être déjà en acte. A cette lumière, tout s'éclaire; et les objections des anciens philosophes, trop souvent reprises, sous de nouvelles formes, par nos contemporains, disparaissent sans qu'il en subsiste plus rien.

L'*ad secundum* résout, par la même distinction de l'acte et de la puissance, l'objection tirée du fait de connaître. Il est très vrai que toute connaissance exige que la similitude de l'objet connu soit dans le sujet qui connaît. Mais, « il n'est pas nécessaire que la similitude de la chose connue soit en acte dans la nature du sujet qui connaît. Si, en effet, il est un être qui, d'abord, soit seulement en puissance et qui ne soit en acte qu'ensuite, par rapport au fait de connaître, la similitude de l'objet connu ne devra pas être d'une façon actuelle dans la nature du sujet qui connaît, mais seulement en puissance; c'est ainsi que la couleur n'est pas d'une façon actuelle dans la pupille, mais en puissance seulement ». Si, en effet, cette similitude était actuellement et de soi dans la nature du sujet qui connaît, ce sujet connaîtrait toujours et ne passerait pas de la puissance à l'acte par rapport à ce fait de connaître. Puis donc que l'âme ne connaît pas toujours, mais se trouve tantôt en puissance et tantôt en acte, « il s'ensuit » manifestement « que dans la nature de l'âme ne se trouve pas d'une façon actuelle la similitude des choses corporelles » qu'elle est apte à connaître; « la nature de l'âme est seulement en puissance par rapport à ces sortes de similitudes ». Nous aurons à montrer bientôt comment se fait cet acte de connaissance, et nous verrons comment, en effet, l'âme n'est d'abord et de soi qu'en puissance à recevoir les similitudes ou les images des objets qu'elle doit connaître. « Mais parce que les anciens naturalistes ne savaient pas distinguer entre l'acte et la puissance, ils voulaient que l'âme fût un corps, à l'effet de pouvoir connaître le corps; et pour qu'elle pût connaître tous les corps, il fallait qu'elle fût composée des principes qui constituent tous les corps ». Nous voyons, une fois de plus, par cette nou-

velle remarque de saint Thomas, l'importance souveraine de la grande distinction aristotélicienne entre l'acte et la puissance. Cette distinction est la clef de tout, et dans tous les ordres de la pensée. Il est impossible de faire un seul pas dans le domaine de la pensée sans tenir compte de cette distinction et sans s'y appuyer continuellement. La cause des erreurs inextricables où se débat, impuissante, la pensée philosophique contemporaine, est précisément dans ce fait, qu'aujourd'hui comme aux premiers temps où vivaient les « anciens naturalistes » dont nous parlait saint Thomas, on ne sait pas ou l'on ne veut pas distinguer entre l'acte et la puissance. Il est vrai que pour cela il faudrait faire de la métaphysique. Mais tant qu'on s'y refusera, ou qu'on rejettera témérairement la métaphysique éternelle d'Aristote et de saint Thomas, il faudra se résigner à rester dans l'erreur. C'est le mot du pape Pie X, dans l'Encyclique *Pascendi :* « Que les professeurs sachent bien que se séparer de saint Thomas, surtout en choses de la métaphysique, ne va pas sans détriment grave ».

L'*ad tertium* rappelle qu' « il y a un double contact : le contact par mode de quantité dimensive, et le contact de vertu » ou par mode de quantité virtuelle. « Du premier mode, le corps ne peut être touché que par un corps; mais, de la seconde manière, il peut être touché par l'être incorporel qui le meut ». Cf. sur cette distinction des deux contacts de vertu et de quantité dimensive, le traité des Anges, q 52, art. 1. Pour mieux l'entendre encore, il ne sera pas inutile de reproduire l'explication lumineuse donnée par saint Thomas au second livre de la *Somme contre les Gentils.* Mais parce que cette explication se réfère à l'union de l'ame et du corps, c'est à propos de la question suivante que nous la reproduirons.

L'âme n'est pas un corps, selon que le disaient, grossièrement trompés par leurs sens, les anciens philosophes réfutés par Aristote ; elle est un principe spécial qui fait que tel corps se distingue des corps bruts et appartient au genre des corps vivants. L'âme est ce par quoi tout corps vivant vit. Elle est la forme ou l'acte spécifique du corps vivant. Ceci est vrai de toute âme, aussi bien de l'ame des plantes que de l'âme des bêtes et de

l'âme de l'homme. Pourtant, ces diverses âmes se distinguent entre elles. Autre est la vie de la plante, autre la vie de l'animal, autre la vie de l'homme. Puis donc que l'âme est le principe de la vie, il faudra de toute nécessité que l'âme de ces divers vivants soit autre comme l'est leur vie. Nous venons d'établir que l'âme, en général, se distinguait du corps qu'elle anime. Nous devons examiner maintenant jusqu'à quel point l'âme humaine s'en distingue ; et si, par exemple, elle s'en distingue au point qu'elle n'en dépende pas dans son être. L'âme humaine a-t-elle, sur l'être qui lui est commun avec le corps, un tel empire, une telle maîtrise, qu'elle puisse garder cet être alors même que le corps ne l'aurait plus. D'un mot, est-elle *subsistante* ? Et, à supposer qu'elle le soit, est-ce là pour elle une propriété qu'elle ne partage avec aucune autre âme, non pas même avec l'âme des bêtes ? Si oui, cette propriété va-t-elle jusqu'à lui donner le droit d'être considérée comme tout l'homme, indépendamment du corps ? — Telles sont les trois questions qu'il nous faut successivement examiner.

Et d'abord, si l'âme humaine est subsistante ?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'âme humaine est subsistante ?

Il n'est pas besoin de faire remarquer l'importance de cet article. C'est l'article même de la spiritualité de l'âme, et, par suite, celui dont la conclusion porte toutes nos destinées. Car, ainsi que nous le verrons à l'article 6, l'immortalité de l'âme repose sur sa spiritualité, et si l'âme n'était pas immortelle, c'en serait fait de toutes nos espérances.

Trois objections veulent prouver que « l'âme humaine n'est pas quelque chose de subsistant ». — La première dit que « tout ce qui est subsistant constitue un être déterminé et qui se suffit. Or, l'âme n'est pas cela ; c'est au composé du corps et de l'âme que cette propriété convient. Donc l'âme n'est pas quelque chose

de subsistant ». — La seconde objection fait remarquer que « tout ce qui est subsistant peut être dit agir. Or, l'âme n'est pas dite agir; car, ainsi qu'il est marqué au premier livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 12; de S. Th., leç. 10), *dire que l'âme sent ou entend est comme si l'on disait qu'elle tisse ou qu'elle construit* », chose manifestement fausse, le corps ayant autant de part que l'âme à ces sortes d'actions. « Donc, l'âme n'est pas quelque chose de subsistant ». — La troisième objection insiste sur cette raison tirée des opérations. « Si l'âme était quelque chose de subsistant, dit-elle, elle aurait quelque opération indépendamment du corps. Or, elle n'a aucune opération qui soit indépendante du corps, non pas même l'opération intellectuelle, puisque cette opération est impossible sans le concours des images et que les images supposent le corps. Donc l'âme humaine n'est pas quelque chose de subsistant ». Cette objection est la plus forte qu'on puisse faire contre la spiritualité de l'âme. C'est d'ailleurs l'objection qu'on retrouve partout sous la plume ou sur les lèvres des matérialistes contemporains.

L'argument *sed contra* cite une parole de « saint Augustin » qui « dit, au livre X *de la Trinité* (ch. VII) : *Quiconque voit la nature de l'esprit étant substance et n'étant pas chose corporelle, voit que ceux qui l'estiment être un corps, se trompent pour ce motif, qu'ils lui adjoignent ce sans quoi ils ne peuvent se représenter aucune nature, c'est-à-dire des images corporelles.* Il suit de ce texte que la nature de l'esprit humain n'est pas seulement d'être incorporelle, mais encore d'être substance, c'est-à-dire quelque chose qui subsiste ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose d'abord sa conclusion : « Il est nécessaire de dire, affirme-t-il, que ce qui est le principe de l'opération intellectuelle » en nous « et que nous appelons l'âme de l'homme, est un certain principe incorporel et subsistant ». Le mot *incorporel* ne signifie pas ici seulement quelque chose d'inétendu ; car, pris dans ce sens, il appartient à la conclusion de l'article précédent. Il ne signifie pas non plus directement quelque chose de simple ou d'immatériel; c'est là un point, en effet, que nous examinerons ultérieurement, à l'article 5. Il signifie exactement *ce dont la nature est en dehors*

et au-dessus des natures corporelles. Quant au mot *subsistant*, il signifie *qui a un être propre* ou tout au moins *un être ne dépendant pas d'un autre co-principe dans le fait d'exister.*

Cette conclusion posée, voici comment saint Thomas la prouve.

Il prouve d'abord que l'âme de l'homme est un principe incorporel, c'est-à-dire, nous venons de l'expliquer, un principe dont la nature est au-dessus et en dehors des natures corporelles. « Il est manifeste, en effet, nous dit saint Thomas, que l'homme, par son intelligence, peut connaître les natures de tous les corps » ; il peut connaître la nature des corps simples, la nature des minéraux, celle des plantes, des animaux, la sienne propre : aucun être corporel n'échappe, de soi, à la connaissance intellectuelle de l'homme. Non pas que l'homme, même par son intelligence, connaisse en fait et de soi toutes les natures corporelles, comme les connaissent l'ange et Dieu. Mais *il peut* les connaître. Il en connaît de fait quelques-unes, dès que sa faculté intellectuelle s'éveille et s'applique à son acte de connaître. Il peut même, de soi, les connaître toutes; et si, en fait, il ne les connaît pas toutes, c'est pour des raisons accidentelles, qui ne nuisent en rien à sa capacité essentielle. Or, ceci est le propre de l'intelligence. Seule l'intelligence peut connaître les *natures* des corps; le sens ne le peut pas : le sens ne perçoit que les qualités sensibles : la couleur, le son, l'odeur, la saveur, le froid et le chaud, le sec et l'humide ; et encore ne perçoit-il que telle couleur, tel son, telle odeur, telle saveur, telle qualité tangible; ou tel sensible, comme le sens central ; mais il ne perçoit pas ces diverses qualités en soi ou d'une façon abstraite. Encore moins peut-il percevoir ou connaître la pierre en soi, l'arbre en soi, l'animal en soi, l'homme en soi. La nature des êtres corporels n'est pas de son domaine. L'intelligence seule peut percevoir ces natures.

Voilà le fait, le fait universel et indéniable.

« Or, ce qui peut connaître certaines choses doit n'avoir, dans sa nature, aucune des choses qu'il peut ainsi connaître; ce qu'il aurait, en effet, par nature, l'empêcherait de connaître les autres choses ». Il est très vrai que si cet être était doué de connaissance et que sa nature fût actuellement apte à être connue par

lui, comme c'est le cas pour l'ange et surtout pour Dieu, il pourrait connaître et il connaîtrait, en effet, cette nature et tout ce qui s'y trouverait implicitement compris; mais il ne pourrait point connaître, d'une connaissance propre et distincte, les autres choses ; à moins que sa nature ne contînt suréminemment toutes les autres natures, comme c'est le propre de Dieu seul. Dans le cas où sa nature serait limitée, à tel genre et à telle espèce, — et ceci est le propre de toute nature créée, — il ne pourrait, en vertu de sa nature, connaître, d'une connaissance propre et distincte, que cette nature-là. Pour connaître les autres natures, d'une connaissance propre et distincte, il faudra qu'il reçoive les similitudes de ces natures, en une faculté qui ne sera, par nature, aucune d'elles. « Nous voyons, en effet, que la langue d'un infirme infectée d'une humeur cholérique et amère est incapable de goûter ce qui est doux, toutes choses lui paraissant amères. — Si donc le principe intellectuel avait en soi », dans sa nature, « la nature d'un corps déterminé, il lui serait impossible de connaître tous les corps » selon leur nature propre et distincte : il ne les percevrait — à supposer qu'il pût connaître, — que d'une façon générique et vague ou confuse, c'est-à-dire pour autant qu'ils seraient compris dans sa nature corporelle déterminée. « Or, tout corps a une certaine nature déterminée », limitée à tel genre et à telle espèce. « Par conséquent » et puisque l'intelligence, pour pouvoir connaître tous les corps, ne doit avoir, dans sa nature, aucune nature corporelle déterminée, « il ne se peut pas que le principe intellectuel soit un corps », c'est-à-dire ait une nature d'ordre corporel. Sa nature doit nécessairement être d'un autre ordre. — L'intelligence ne peut être aucun des corps qu'elle connaît ou peut connaître d'une connaissance propre et distincte. Puis donc qu'elle connaît ou peût connaître d'une connaissance propre et distincte tous les corps ou toutes les espèces de corps, il faut nécessairement qu'elle ne soit, par nature, aucun de ces corps. Elle ne peut qu'être une faculté étrangère, par nature, à ces natures corporelles, et apte, en raison même de cela, à recevoir les similitudes de toutes ces natures corporelles, similitudes qui, s'unissant à elle et venant l'informer, lui permettront précisément de connaître les corps ou les natures corporelles dont elles sont la similitude. Il en est

de l'intelligence par rapport aux natures corporelles comme du sens par rapport à son sensible propre. Et de même que le sens ne pourrait point percevoir les différences de son sensible propre s'il avait dans sa nature l'une de ces différences déterminément, au lieu d'être seulement, par nature, une aptitude capable de les saisir toutes ; de même l'intelligence, si elle avait, dans sa nature, d'être telle nature corporelle déterminée, elle ne pourrait plus percevoir les autres natures corporelles. Dès là donc qu'elle les perçoit ou les peut percevoir toutes, il faut nécessairement qu'elle n'en soit aucune, mais seulement une aptitude à les percevoir.

L'intelligence de l'homme n'est donc pas ni ne peut être un corps ; elle ne peut pas avoir, dans sa nature, une nature corporelle déterminée. Elle est d'une nature nécessairement autre que la nature des êtres corporels. S'ensuit-il, du coup, qu'elle soit subsistante, c'est-à-dire qu'elle ait un être ne dépendant pas, quant au fait d'exister, d'un co-principe adjoint ? Non. Car tout être qui peut exister d'une existence propre doit pouvoir agir d'une action qui lui soit aussi entièrement propre. Il faut donc nous demander si le principe intellectuel dont la nature est nécessairement ce que nous venons de dire, peut également, dans son opération, être indépendant de tout organe corporel. En même temps qu'il est d'une nature incorporelle, le principe de l'opération intellectuelle a-t-il aussi d'accomplir cette opération en lui-même, sans que le corps y ait aucune part, non pas même à titre d'instrument ou d'organe ? Saint Thomas, continuant sa démonstration, prouve immédiatement que oui. « Pareillement, dit-il, il est impossible que l'homme produise l'acte d'intellection », en prenant cet acte, non pas dans ses préparatifs ou ses préambules, mais selon qu'il est formellement l'acte d'intelligence, — « à l'aide d'un organe corporel. C'est qu'en effet la nature déterminée de cet organe corporel empêcherait également la connaissance » que l'intelligence a ou peut avoir « de tous les corps ; il ne suffit pas que la pupille de l'œil soit dégagée de toute couleur : si vous supposez que le vase où est enfermé un liquide est lui-même coloré, cette couleur du vase déteindra sur le liquide lui-même ».

Il faut donc, de toute nécessité, l'opération intellectuelle étant ce qu'elle est, c'est-à-dire atteignant ou pouvant atteindre toutes les natures des divers corps, qu'elle procède d'un principe totalement dégagé, en tant que principe de cette opération, de toute nature corporelle.

Dès lors, il n'est plus difficile de conclure à la subsistance de l'âme humaine et de démontrer cette subsistance.

Nous venons d'établir que « le principe même de l'opération intellectuelle, qui s'appelle l'esprit ou l'intelligence, a une opération propre à laquelle le corps n'a point de part. Or, cela seul peut agir par soi qui subsiste par soi ; car rien ne peut agir » d'une opération propre « qu'autant qu'il est », non pas seulement un principe d'être, mais « un être réel et existant en soi. Aussi bien est-ce toujours le mode d'être que suit le mode d'action. Et voilà pourquoi nous ne disons pas de la chaleur », simple principe formel de l'action de chauffer, « qu'elle chauffe », à moins qu'on n'objective la chaleur et qu'on la prenne au sens de corps chaud ; « c'est du corps chaud » ou de l'être chaud, que nous disons qu'il chauffe. — Puis donc que l'âme humaine a une opération qui n'inclut aucun autre principe que l'âme elle-même, toute seule, sans coopération du corps, il s'ensuit de toute nécessité que l'âme humaine est subsistante.

« Il demeure donc que l'âme humaine, appelée intelligence ou esprit, est quelque chose d'incorporel et de subsistant ».

L'*ad primum* dit qu' « on peut avoir un être déterminé et qui se suffit, d'une double manière : d'abord, en l'entendant de tout être qui subsiste », au sens large de ce mot, et selon qu'il désigne un être substantiel, mais qui ne constitue pas, à lui seul, un tout complet, soit au point de vue individuel, soit au point de vue spécifique ; « ensuite, au sens d'un être substantiel complet qui existe pour son propre compte en telle nature spécifique donnée. Au premier sens, l'être déterminé et qui se suffit exclut l'inhérence par mode d'accident » ne pouvant exister que dans un sujet, « ou par mode de forme matérielle » ne pouvant exister qu'unie à la matière. « Au second sens, il exclut même l'imperfection » qui s'attache à la raison « de partie » : il forme un tout complet se suffisant dans son être individuel et spécifique.

« C'est ainsi que la main peut être dite un quelque chose de déterminé et qui se suffit, au premier sens; mais non au second » : si, en effet, elle n'est pas une simple forme accidentelle ou matérielle subjectée en un autre sujet qu'elle-même, puisqu'elle a raison de substance; cependant, elle ne forme pas un tout complet et absolument indépendant, puisqu'elle fait partie intégrante du corps dont elle est un membre. « Il suit de là que l'âme humaine, précisément parce qu'elle » ne forme pas un tout complet spécifique, mais qu'elle « fait partie essentielle de l'espèce humaine, pourra être dite un quelque chose de déterminé et qui se suffit, qui subsiste, par conséquent, au premier sens; mais non au second. En ce dernier sens, c'est le composé de l'âme et du corps », c'est-à-dire l'individu homme, « qui sera quelque chose de déterminé et qui se suffit ». — D'un mot, l'âme humaine est subsistante, non pas en ce sens qu'elle soit seule à posséder l'existence qu'elle a, mais en ce sens que son existence, bien qu'elle ne se suffise pas au point de constituer une espèce complète, ne dépend pourtant pas de son co-principe spécifique, mais peut continuer d'être toute seule; ce qui n'est jamais vrai, dans l'ordre naturel, ni des formes accidentelles, ni des formes matérielles.

L'*ad secundum* donne une double réponse. — La première consiste à dire que « les paroles citées par l'objection n'ont pas été dites par Aristote, comme exprimant sa propre pensée, mais comme étant de ceux qui voulaient que l'intelligence, dans son acte, fût soumise au mouvement, selon qu'on le voit par le contexte qui précède au même endroit. — On peut dire aussi », et c'est une seconde réponse en harmonie avec l'*ad primum* de tout à l'heure, « que le fait d'agir par soi convient à l'être qui existe par soi. Or, il est bien vrai qu'on peut quelquefois appeler existant par soi une chose qui n'adhère pas à une autre à titre d'accident ou de forme matérielle, bien qu'elle ait raison de partie », ainsi que nous l'avons expliqué. « Mais, à vrai dire ou à parler au sens propre, on dira subsister par soi ce qui non seulement n'adhère pas de la façon que nous avons indiquée, mais, de plus, n'a même pas la raison de partie. De cette manière, ni l'œil ni la main ne pourraient être dits subsister par

soi, ni, par conséquent, agir aussi par soi. C'est pour cela que les actes accomplis par telle partie ou par tel membre sont attribués au tout », mais comme accomplis « par » les membres ou « les parties. Nous disons, en effet, que l'homme voit par l'œil et touche avec la main; et cela signifie tout autre chose que si nous disons que le corps chaud chauffe par la chaleur; car, à proprement parler, la chaleur ne chauffe pas du tout » : elle est seulement le principe formel qui permet au composé d'agir. Le membre, au contraire, ou la partie intégrante agit et agit elle-même au sens formel du principe élicitif qui produit l'action; mais cette action n'est pas pour son compte, si l'on peut ainsi dire, elle est pour le compte du tout. « On peut donc dire que l'*âme entend*, comme nous disons que l'*œil voit;* mais l'expression est plus juste si l'on dit que l'homme entend par l'âme ».

L'*ad tertium* doit être soigneusement noté. Il répond à l'objection qui est le principal argument des matérialistes. L'âme humaine, non pas même en tant qu'elle est un principe d'opération intellectuelle, ne serait subsistante; parce que, même pour cette opération, elle a besoin du corps : les images venues des sens sont, en effet, quelque chose de corporel; et l'âme ne peut pas entendre sans le secours d'images. — Saint Thomas répond : « Si le corps est requis pour l'opération de l'intelligence, ce n'est pas à titre d'organe concourant à produire cet acte, c'est en raison de l'objet » que l'acte de l'intelligence doit atteindre : « l'image sensible, en effet, est à l'intelligence ce que la couleur est à la vue ». Non pas que l'intelligence ait pour objet l'image sensible, comme la vue a la couleur pour objet; mais parce que, sans l'image sensible, subjectée dans l'imagination, l'intelligence n'aurait pas d'objet déterminé à connaître. C'est cette image sensible qui, éclairée par la lumière de l'intellect agent, comme nous aurons à l'expliquer bientôt, devient, une fois dépouillée de ses conditions matérielles ou individuantes, l'objet propre de l'entendement réceptif. On comprend, dès lors, qu'en effet l'âme intelligente ne puisse jamais produire son opération intellectuelle sans un certain concours du corps. « Mais la nécessité de ce concours n'exclut pas que l'âme humaine, principe de l'opération intellectuelle, soit subsistante; sans quoi, l'animal consi-

déré comme principe de sensation ne serait pas non plus subsistant, puisqu'il a besoin, pour produire son acte, des » objets « sensibles extérieurs ».

Les matérialistes et les positivistes contemporains ont repris cette vieille objection. Ils ne veulent pas que l'âme humaine soit subsistante, parce que, disent-ils, son opération même la plus élevée, l'opération intellectuelle, ne dépasse pas les conditions de l'opération corporelle : il lui faut un organe pour la produire ; bien plus, cette opération est le fruit naturel de l'organe. On connaît le mot célèbre : le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile. Cette thèse et le mot qui la résume n'ont qu'une difficulté : c'est qu'on perçoit fort bien et qu'on peut manipuler la bile, sécrétion du foie, mais que nul encore n'a pu saisir et manipuler la pensée, sécrétion du cerveau. Si la pensée était le fruit du cerveau comme seulement la sensation est le fruit de l'organe du sens, nous pourrions tout au moins *localiser* la pensée comme on localise la sensation de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du toucher. Or, il n'en est rien. La seule chose qu'on peut localiser, ce sont les *images* requises pour que la pensée se produise; mais la pensée elle-même échappe à toute localisation dans le corps, comme elle échappe à toute emprise d'un être corporel. Saint Thomas l'a victorieusement démontré au corps de l'article : l'âme humaine, principe de l'opération intellectuelle, par cela seul qu'elle est apte à connaître toutes les natures corporelles — et ceci est un fait d'expérience que nul ne saurait mettre en doute — doit, de toute nécessité, n'avoir, dans sa nature, aucune de ces natures corporelles; elle doit être d'une nature telle qu'elle puisse recevoir en elle toutes les similitudes de ces diverses natures et, par là, les connaître. Il s'ensuit également qu'elle doit exercer ou produire son opération propre sans le concours d'aucun organe corporel; car cet organe corporel lui ferait voir toutes les natures sous un même jour; ce qui n'est pas, puisqu'elle connaît les diverses natures distinctement, chacune sous sa raison propre. Du même coup, il est évident que l'âme humaine est subsistante; c'est-à-dire qu'ayant une opération propre où le corps n'a point de part, elle doit nécessairement avoir un être tel que si le corps peut en dépendre,

lui-même ne saurait dépendre du corps au point de disparaître, le corps disparaissant.

Toute âme — du fait que, par définition, elle est un principe de vie, — se distingue nécessairement du corps en tant que tel. Elle s'en distingue comme le principe formel ou l'acte qui fait passer tel corps de la catégorie des simples corps bruts dans la catégorie des corps vivants. Toute âme est l'acte ou la forme spécifique du corps vivant. — Parmi les diverses âmes, il en est une, l'âme humaine, qui occupe une place à part. Elle se distingue du corps qu'elle anime, en ce sens qu'elle est, elle aussi, la forme ou l'acte de ce corps. Mais elle est un acte ou une forme qui non seulement a l'être dans le corps qu'elle informe ou qu'elle actue; elle a encore cet être en propre, c'est-à-dire que son être n'est pas rivé au corps, comme l'être des autres formes matérielles, et à supposer que le corps perde cet être, l'âme le peut garder : elle est une forme subsistante. — Faut-il dire que ce soit là une prérogative exclusive de l'âme humaine ? Parmi toutes les âmes qui sont, l'âme humaine est-elle la seule à subsister ainsi ; ou, par exemple, ne pourrait-on pas dire que l'âme des bêtes partage avec elle ce privilège? L'âme des bêtes serait-elle, elle aussi, subsistante?

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si les âmes des animaux sans raison sont subsistantes?

Trois objections veulent prouver que « les âmes des animaux sans raison sont subsistantes ». — La première arguë de ce que « l'homme convient avec les autres animaux dans un même genre » ; l'homme, en effet, est un animal, lui aussi. « Or, l'âme de l'homme est quelque chose de subsistant, ainsi qu'il a été montré (à l'article précédent). Donc les âmes des autres animaux seront, elles aussi, subsistantes ». — La seconde objection fait remarquer que « le principe de la sensation est aux objets

sensibles ce que le principe de l'intellection est aux objets intelligibles. Or l'intelligence entend les choses intelligibles sans le corps. Il faudra donc qu'il en soit de même du sens par rapport aux choses sensibles. Et puisque les âmes des animaux sans raison portent en elles un principe de sensation, il s'ensuivra qu'elles sont subsistantes au même titre que l'âme intellective de l'homme ». — La troisième objection observe que « l'âme des animaux sans raison meut le corps. Or, le corps ne meut pas; il est mû. Donc l'âme de l'animal sans raison a une certaine opération » qui lui est propre et « où le corps n'a point de part ». Elle doit donc être subsistante.

L'argument *sed contra* cite un mot du livre *des Dogmes de l'Église* où il est dit (ch. XVI, XVII) que *seul l'homme est tenu par nous comme ayant une âme subsistante; quant aux âmes des animaux, elles ne sont pas subsistantes.*

Au corps de l'article, saint Thomas débute par un court exposé historique de la question. « Les anciens philosophes, nous dit-il, n'établissaient aucune distinction entre le sens et l'intelligence, et ils attribuaient l'un et l'autre à un principe corporel, ainsi qu'il a été dit (art. I; Cf. q. 50, art. I). Platon, lui, distingua le sens de l'intelligence; mais il attribua l'un et l'autre à un principe incorporel, disant (dans *le Théétite*, ch. XXIX, XXX; Cf. *le Timée,* Did., vol. II, p. 213) que la sensation, comme l'intellection, convenait à l'âme selon elle-même », sans que le corps y eût aucune part. « D'où il suivait que les âmes des animaux sans raison », étant douées de la faculté de sentir, « étaient, elles aussi, subsistantes. Mais Aristote posa (*de l'Ame*, liv. III, ch. IV, n. 4, 5; de S. Th., leç. 7) que seule, de toutes les opérations de l'âme, l'opération intellectuelle se fait sans organe corporel. Quant à la sensation et aux autres opérations qui suivent l'âme sensitive », telles que les passions du double appétit concupiscible et irascible, ou les mouvements dus à ce double appétit, « tout cela s'accomplit manifestement avec une certaine immutation du corps; c'est ainsi que dans l'acte de vision, la pupille » de l'œil « est affectée par l'image de la couleur; et la même chose se voit en tout le reste ». Puis donc que l'âme sensitive n'a pas d'opération plus haute que l'opération du

sens, « il s'ensuit — et la chose est manifeste — que l'âme sensitive n'a aucune opération qui lui appartienne en propre; toutes ses opérations appartiennent au composé », c'est-à-dire à l'âme et au corps réunis. « Par conséquent, et puisque les âmes des animaux sans raison n'ont pas d'opération qui leur appartienne en propre, il ne se peut pas qu'elles soient subsistantes; l'être et l'agir se suivent toujours, en effet, et sont corrélatifs l'un à l'autre ».

L'argument est décisif. On n'y a jamais répondu et on n'y répondra pas. Tant qu'on n'aura pas prouvé que penser et sentir ne font qu'un, ou que l'animal qui sent est aussi capable de penser, il demeurera établi que l'animal n'a aucune opération où le corps n'ait point de part. Or, que l'animal ne pense pas, nous en avons la preuve dans ce fait, que précisément c'est par là que l'homme se distingue de l'animal. Ce qui constitue la différence spécifique de l'être humain, comme saint Thomas va nous le rappeler à l'*ad primum*, c'est qu'il pense. Nul autre que lui, dans le monde matériel, ne pense. Outre que le consentement unanime de tous les peuples proclame cette vérité, deux signes inaliénables et incommunicables la confirment : ce sont la parole et le progrès. Seul, l'homme parle et progresse. Aucun autre animal ne parle ; aucun ne progresse vraiment. Et si parfois, souvent même, se manifestent, dans les animaux, de merveilleux indices d'intelligence, si les animaux agissent intelligemment, c'est qu'une intelligence plus haute et *qui n'est pas en eux* leur a donné une nature *qui ne fait qu'exécuter* le plan tracé par elle. L'animal agit toujours de même façon; et placé dans les mêmes circontances, avec les mêmes dispositions subjectives, il agira toujours de même. De même qu'il ne progresse jamais, jamais non plus *il ne se trompe,* au sens formel de ce mot. L'homme est seul capable d'erreur et de faute, comme il est seul capable de mérite et de progrès, précisément *parce qu'il est pour quelque chose dans ce qu'il y a d'intelligent en ses actions*. L'animal n'y est pour rien. Ce qu'il y a d'intelligent en ses actions vient tout entier d'un autre. C'est *plaqué* en lui, si l'on peut ainsi dire. Un art merveilleux paraît en ses actions ; mais cet art n'est pas de lui. L'art qui paraît dans les actions de

l'animal n'a rien d'original ; il n'est qu'une *traduction : la traduction sensible de l'art divin*. [Cf. sur cette absence de tout véritable progrès dans l'animal, l'étude du P. Coconnier dans son beau livre : l'*Ame humaine;* ch. VIII : l'*Ame des bêtes*].

L'*ad primum* répond que « si l'homme appartient à un même genre avec les autres animaux, cependant il est d'une espèce différente ; or, c'est précisément de la différence dans la forme que se tire la différence spécifique ; sans qu'il soit besoin, d'ailleurs, que toute différence dans la forme amène une diversité de genre ». Il est des cas où la différence formelle entraîne la diversité générique. Ainsi, par exemple, la forme de l'ange et la forme de l'animal ne sauraient appartenir au même genre, si ce n'est par rapport au genre suprême et très éloigné qui est la substance. Au contraire, deux formes unies à la matière, comme l'âme humaine et l'âme des bêtes, pourront appartenir au même genre prochain qui est le vivant sensible ou l'animal. Ici, en effet, le degré de perfection dans la forme, qui constitue la différence spécifique, n'est pas quelque chose de totalement distinct et qui ne fût en rien compris dans ce que nous appelons son genre, c'est-à-dire l'animal ; cette différence spécifique ou ce degré de perfection formelle s'y trouvait implicitement compris. L'animal, en effet, selon qu'il désigne le genre commun à l'homme et à la bête, signifie un être matériel doué d'une forme telle qu'il en puisse découler le mouvement et la sensation, quelle que soit d'ailleurs cette forme, ou âme sensible seulement, ou âme sensible et raisonnable tout ensemble [Cf. l'opuscule de saint Thomas : *de Ente et Essentia*]. Donc, de ce que l'animal et l'homme appartiennent au même genre, et que l'âme de l'homme est subsistante, il ne s'ensuit aucunement que l'âme des bêtes le soit aussi. Il faudrait, pour cela, qu'elle fût raisonnable et pensante, comme l'est l'âme de l'homme ; et cela ne se peut pas, puisque c'est précisément par là qu'elles diffèrent.

L'*ad secundum* accorde que « le principe de la sensation peut être dit, d'une certaine manière, se référer à l'objet sensible, comme le principe de l'intellection se réfère », du moins chez nous, « à l'objet intelligible, en ce sens que l'un et l'autre est en puissance à son objet. Mais, d'autre part, il y a entre les deux

une différence » essentielle. « C'est que le principe de la sensation est affecté par son objet, en telle manière que le corps lui-même s'en trouve modifié; et de là vient qu'un excès de vertu active dans l'objet du sens a pour effet » de gâter ou « de corrompre le sens. Il n'en va pas de même dans l'intelligence ; bien au contraire, car plus l'intelligence perçoit un objet excellent et apte à agir sur elle dans l'ordre intelligible, plus elle se trouve disposée ensuite à percevoir les objets de moindre portée ». Dans l'ordre sensible, l'œil peut être comme aveuglé par l'excellence de son objet ; et c'est ainsi qu'à fixer le soleil on peut aller jusqu'à perdre la vue ; toujours, du moins, il se produira cet effet, que l'œil sera comme ébloui et qu'après avoir contemplé cet objet trop voyant, il ne pourra, pendant quelques instants, discerner qu'imparfaitement les autres objets. Dans l'ordre de l'intelligence, au contraire, plus vive est la lumière, ou plus lumineux est l'objet perçu, plus l'intelligence se trouve perfectionnée et apte à saisir immédiatement les objets inférieurs. Il n'est donc pas vrai, comme le voulait à tort l'objection, que le corps n'ait pas plus de part dans l'opération sensible qu'il n'en a dans l'opération intellectuelle. Dans l'opération sensible, il est co-principe avec l'âme ; tandis que dans l'opération intellectuelle, l'âme seule agit. Et c'est précisément cette différence qui fait que l'âme intellectuelle est subsistante et que l'âme des bêtes ne l'est pas. On objecte, il est vrai, que même dans l'opération intellectuelle, le corps ne laisse pas que de se fatiguer. « Mais si le corps se fatigue, quand l'âme intellectuelle produit son acte, c'est tout à fait par accident, en ce sens que l'intelligence a besoin, pour produire son acte, que les facultés de la partie sensible agissent aussi pour lui préparer » son objet, « les images » sensibles d'où elle tire, à l'aide de l'intellect agent, ses idées, ainsi que nous l'avons dit à l'*ad tertium* de l'article précédent. — On aura remarqué à nouveau l'excellence de cette doctrine de saint Thomas et comment elle répond admirablement à l'objection des matérialistes voulant confondre de façon si arbitraire ou si inconsidérée notre âme avec l'âme des bêtes.

L'*ad tertium* fait remarquer qu' « il y a », dans l'animal, une « double vertu motrice : l'une, qui commande le mouvement ;

c'est la faculté appétitive » : il n'est pas douteux, en effet, que les mouvements de l'animal sont régis par ses besoins, et les besoins se traduisent sous forme de désirs. « Or, l'opération de l'appétit, dans l'âme sensitive, se fait en communion avec le corps; c'est ainsi que la colère, la joie et toutes les autres passions entraînent des » modifications ou des « mutations dans le corps. La seconde force motrice est celle qui exécute le mouvement; elle se trouve dans les membres et les rend aptes à suivre les injonctions de l'appétit; le propre de cette force n'est pas de mouvoir, mais d'être mue »; les muscles, en effet, qui sont dans les divers membres du corps et causent leurs mouvements, sont plutôt des « dispositions perfectionnant le corps en vue du mouvement, qu'ils ne sont, à proprement parler, des vertus motrices », ainsi que le dit saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, liv. II, ch. LXXXII. Il n'y a donc à être force ou vertu vraiment motrice dans l'animal, que l'appétit sensible. Or, nous l'avons dit, tous les actes de l'appétit sensible sont communs à l'âme et au corps. « Il s'ensuit qu'il n'est aucune motion active dans l'animal qui soit l'acte de l'âme sensitive seule sans le corps ». Et donc, ni dans l'ordre de la sensation, ni dans l'ordre du mouvement, l'âme des bêtes n'a d'opération propre. Il s'ensuit de toute nécessité qu'elle n'est pas subsistante.

L'âme des bêtes n'est pas subsistante. Il lui faudrait, pour cela, une opération propre, dans laquelle le corps n'aurait point de part. Cette opération n'existe pas pour elle. Toute son activité, se limite, en ce qu'elle a de plus parfait, à la sensation et au mouvement. Or, ni la sensation, ni le mouvement qui se ramène, quant à sa partie active, aux actes de l'appétit sensible, ne s'effectuent sans la participation du corps, comme en témoignent les altérations ou les mutations que le corps subit à chacune de ces opérations ou à chacun de ces actes. Seule, l'âme humaine est subsistante, parce qu'elle seule, dans le monde matériel et sensible, est une âme pensante. La pensée, voilà, en effet, le seul acte qui sorte de la matière et du monde des corps. — Mais l'âme humaine, qui seule est ainsi indépendante du corps, l'est-elle à ce point qu'elle se suffise à elle seule et qu'elle constitue le tout

de l'homme? Peut-on dire vraiment que l'âme soit tout l'homme, que l'âme soit l'homme?

C'est ce point qu'il nous faut maintenant examiner. Il va faire l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si l'âme est l'homme?

La question, pour être fort ancienne, puisque, nous l'allons voir, elle date, au moins, de Platon, n'en est pas moins « actuelle ». On sait, en effet, que le père de la philosophie moderne, Descartes, se définissait ainsi lui-même, entendant bien définir par là et donner le tout de l'homme : *Je suis donc une chose qui pense, rien de plus.* — Nous allons voir, sur ce point, la doctrine de saint Thomas.

Deux objections veulent prouver que « l'âme est l'homme ». — La première rappelle qu' « il est dit, dans la deuxième Épitre *aux Corinthiens,* ch. IV (v. 16) : *alors même que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour.* Or, ce qu'il y a d'intérieur dans l'homme, c'est l'âme. Donc l'âme est l'homme intérieur ». — La seconde objection fait remarquer que « l'âme humaine est une certaine substance. Or, elle n'est pas une substance universelle » ; ce n'est pas une intention logique, un être de raison, l'un des universaux ; « c'est une substance particulière », concrète, individuée. « Donc, elle est une hypostase ou une personne », puisque la personne n'est rien autre qu'*une substance particulière de nature raisonnable* (Cf. q. 29, art. I). « Donc l'âme est l'homme; car la personne humaine est ce qui constitue l'homme », et dans l'homme il n'y a rien autre que ce qui est la personne humaine.

L'argument *sed contra* rappelle que « saint Augustin, au dix-neuvième livre de la *Cité de Dieu* (ch. III), fait un mérite à Varron d'avoir dit que *l'homme n'était ni l'âme seule, ni le corps seul, mais le corps et l'âme réunis* ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « cette proposition : *l'âme est l'homme,* se peut prendre en un double sens : D'abord, en ce sens que l'âme soit *l'homme,* mais que *tel homme,* par exemple Socrate, soit le composé du corps et de l'âme, et non pas l'âme toute seule. Et je fais cette remarque, explique saint Thomas, parce que d'aucuns (Cf. Averroès, VIIe livre des *Métaphysiques*, com. XXXIV) ont posé que seule la forme était essentielle à l'espèce ; quant à la matière, elle ferait bien partie de l'individu, mais elle n'appartiendrait pas à l'espèce. — C'est là un sentiment, déclare le saint Docteur, qui ne peut pas être vrai. Car cela même constitue la nature de l'espèce, qui est compris dans la définition » ; la définition, en effet, quand elle est rigoureuse et stricte, comprend deux éléments : le genre prochain et la différence spécifique ; or, précisément, la nature ou l'espèce n'est pas autre chose que le composé du genre prochain et de la différence spécifique. Par conséquent, si nous voulons connaître l'espèce ou la nature d'un être, nous devons nous en tenir à sa définition. « D'autre part, la définition, quand il s'agit des choses naturelles, ne signifie pas que la forme ; elle désigne aussi la matière. Et voilà pourquoi la matière fait partie » de la nature ou « de l'espèce, quand il s'agit des choses naturelles. Non pas, il est vrai, la matière comprise en telles dimensions déterminées, car cette matière est le principe de l'individuation, mais la matière en général. De même, en effet, qu'il est de l'essence de *cet homme* », en tant que tel, « d'être composé de cette âme et de ces chairs et de ces os ; de même, il est de l'essence de *l'homme* », en général, « d'être composé d'âme, de chairs et d'os ; car il faut retrouver dans la substance de l'espèce tout ce qui se retrouve communément dans la substance de tous les individus compris sous cette espèce » : et c'est ainsi, par exemple, qu'en tous les individus de l'espèce humaine, on retrouve nécessairement une âme raisonnable, des chairs et des os, bien que ces individus diffèrent entre eux par ceci, que chacun a une âme distincte, des chairs distinctes et des os distincts : l'âme, les chairs, les os sont spécifiquement identiques, mais ils diffèrent numériquement ; et ce qui fait la différence numérique, ce n'est pas la matière, en tant que telle, puisqu'on la retrouve en tous

les individus humains, c'est la matière sectionnée et constituée en telle ou telle portion. — Il n'est donc pas vrai, comme le voulaient certains philosophes, que la forme seule, à l'exclusion de la matière, constitue l'espèce dans les êtres naturels ; et, par suite, l'âme humaine ne peut pas être, à elle seule, tout l'homme, en prenant ce mot au sens spécifique.

« Mais on peut, d'une autre manière, entendre que l'âme soit l'homme, en ce sens que cette âme » individuelle « serait cet » individu « homme. — Et ceci pourrait se soutenir, s'il était vrai que l'opération de l'âme sensitive lui appartient en propre, sans que le corps y ait aucune part. Dans ce cas, en effet, toutes les opérations qui sont attribuées à l'homme » en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il a un principe intellectuel dont le propre est d'aller puiser au dehors, à l'aide des facultés sensibles, les matériaux de ses idées, « conviendraient à l'âme seule. Or, tout être est cela même qui opère les opérations de cet être. Il s'ensuivrait que l'homme serait cette âme qui opérerait toutes les opérations de l'homme. — Mais nous avons montré (à l'article précédent) que l'acte de sentir n'est pas l'opération de l'âme seule. Puis donc que l'acte de sentir est une opération de l'homme » et une opération qui appartient à l'homme, dont l'homme est le maître, dont il a conscience, qui est sienne, à un titre spécial, et bien autrement, par exemple, que les opérations de la vie végétative, infimes et inconscientes, dont on pourrait, à la rigueur, et si l'on voulait s'en tenir à ce qui fait l'homme au sens particulièrement formel de ce mot, ainsi que l'observe Cajétan, faire abstraction, — puis donc que l'acte de sentir est une opération de l'homme, « bien qu'elle ne lui appartienne pas en propre » et que l'animal l'ait aussi, « il est manifeste » — l'homme ne pouvant être que ce qui opère toutes les opérations de l'homme — « que l'homme n'est pas l'âme seule, mais un quelque chose composé de l'âme et du corps ». La conclusion devient plus pressante encore, si l'on ajoute, ce qui est la stricte vérité, qu'il y a aussi dans l'individu humain, bien qu'à un titre plus éloigné, les opérations de la vie végétative, plus strictement encore dépendantes du corps que ne le sont les opérations de la vie sensitive. — Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « Platon, dont le sys-

tème admettait que l'acte de sentir est propre à l'âme (Cf. I *Alcibiade,* ch. xxv), avait pu admettre que l'homme est l'âme se servant du corps ».

Descartes, nous l'avons dit, devait reprendre ce système de Platon et le faire sien. Il va même plus loin que n'avait été Platon. Car ce dernier admettait le côté vital de l'opération sensitive et l'attribuait à l'âme, tandis que Descartes réduit la sensation à un simple mouvement corporel ; il nie le caractère vital de la sensation, comme il l'avait nié aussi pour les opérations de la vie végétative. On connaît sa fameuse comparaison de ce qu'il appelle « la machine », le corps humain, avec ses nerfs, ses muscles, ses tendons, et ses diverses fonctions, assimilé à l'une de ces grottes ou de ces fontaines « qui sont aux jardins de nos rois ; la seule force dont l'eau se meut en sortant de sa source est suffisante pour y mouvoir diverses machines, et même pour les y faire jouer de quelques instruments, ou prononcer quelques paroles, selon la diverse disposition des tuyaux qui la conduisent ». « Quand l'âme raisonnable sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements » (*Œuvres de Descartes*, éd. Cousin, pp. 347, 349). Platon avait fait de l'âme pensante et sentante, qu'il semblait plus ou moins identifier, tout l'homme ; Descartes fait tout l'homme, de la seule âme pensante, la sensation n'étant rien autre pour lui qu'une sorte de mouvement purement mécanique. L'une et l'autre opinion se trompe au sujet de l'âme sensitive et de ses opérations. En précisant la vraie nature de la sensation, Aristote a, du même coup, définitivement résolu le problème de la vraie nature de l'homme, qui n'est pas seulement une âme pensante et sentante, usant du corps comme le cavalier use du cheval, ainsi que le voulait Platon, ni même une âme pensante qui habite dans le corps comme le fontainier dans « les regards » de sa fontaine, ainsi que l'a imaginé Descartes, non pas même (car cette définition serait inexacte, si on la prenait à la lettre) *une intelligence servie par des organes*, comme l'a dit de Bonald ; mais un tout substantiel,

composé de deux parties essentielles : l'âme raisonnable et le corps organique.

L'*ad primum* explique le mot de saint Paul, en disant que « d'après Aristote, au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 6; de S. Th., leç. 9), tout être semble être cela surtout qui est principal en lui; c'est ainsi qu'on attribuera à la cité tout entière les actes qui sont le propre du chef de la cité. De cette façon, quelquefois ce qui est principal dans l'homme est appelé de son nom : parfois ce sera, en toute vérité, la partie intellective », qui est, en effet, la partie principale dans l'homme et « qui sera dite », comme dans le texte de saint Paul, « l'*homme intérieur ;* parfois ce sera la partie sensitive avec le corps, que plusieurs, en effet, n'étant occupés qu'à ce qui regarde le monde sensible, estiment » à tort « pour la partie principale ; et c'est ce que saint Paul appelle l'*homme extérieur* ». Il ne s'agit donc là que d'une expression où la partie est prise pour le tout.

L'*ad secundum* accorde bien que l'âme humaine est une certaine substance particulière de nature raisonnable; mais il fait observer que « ce n'est pas toute substance particulière qu'on peut appeler du nom d'hypostase ou de personne » quand il s'agit d'une nature raisonnable;. « ce n'est que la substance particulière qui constitue une nature spécifique complète. Aussi bien, ni la main, ni le pied », quoique étant d'ordre substantiel, et quelque chose de particulier, « ne peuvent être appelés hypostases ou personnes »; ce n'est que l'homme dans la totalité de ses principes essentiels réalisés dans tel individu. « Et pareillement, l'âme, non plus », bien qu'étant une substance particulière de nature raisonnable, ne sera dite hypostase ou personne, « attendu qu'elle n'est qu'une partie » de la nature ou « de l'espèce humaine ». — Nous aurons à nous rappeler cette doctrine quand nous traiterons, plus tard (q. 89), de l'âme séparée. L'âme séparée du corps ne sera pas tout l'individu dont elle est l'âme, elle n'en sera qu'une partie.

L'âme humaine, qui est pourtant un principe substantiel subsistant, n'est pas tout l'homme. Elle ne l'est ni au sens spécifique, ni au sens individuel. Elle ne l'est pas au sens spécifique;

car l'espèce n'est pas constituée par la forme seule, quand il s'agit d'êtres physiques; la matière entre, elle aussi, comme partie essentielle constitutive dans le concept ou la définition de l'espèce. Elle ne l'est pas davantage au sens individuel; car l'individu humain n'a pas seulement, comme opérations qui soient de lui, les opérations intellectuelles; il a aussi les opérations sensibles et même végétatives, qui ne s'expliquent, soit les unes, soit les autres, que par un principe mixte où l'âme et le corps se trouvent avoir part. Il s'ensuit que l'individu humain n'est pas seulement son âme, mais il est ce composé constitué par l'union substantielle de son âme et de son corps. Si donc l'âme humaine se distingue du corps, et si même elle en est indépendante dans son action propre et dans son être, elle ne l'est pas au point de constituer, indépendamment de lui, un tout spécifique ou individuel qui se suffise et qui soit complet dans la raison d'espèce ou dans la raison d'individu et de personne. L'âme humaine subsistante demeure partie essentielle et intégrante de la nature humaine et de la personnalité humaine. — Mais cette âme humaine dont nous avons vu ce qu'elle est, comparée au corps, qu'est-elle en elle-même? Quelle est la nature plus intime de cette partie subsistante de la nature humaine? Est-elle en elle-même composée de matière et de forme, ou est-elle simple et immatérielle? Et à supposer qu'elle soit immatérielle, est-elle aussi incorruptible ou immortelle? — Ce sont les deux points que nous devons maintenant examiner.

Et d'abord, si l'âme humaine est composée de matière et de forme?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si l'âme humaine est composée de matière et de forme?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « l'âme humaine est composée de matière et de forme ». — La première, qui nous vaudra une réponse de saint Thomas extrè-

mement importante au point de vue philosophique et théologique, est ainsi conçue : « La puissance est la contre-partie de l'acte » ; la puissance et l'acte divisent l'être et tous les genres d'être, comme l'observe saint Thomas, dans la question des *Créatures spirituelles,* art. 1 : il y a, en effet, l'être en acte et l'être en puissance, la substance en acte et la substance en puissance, l'étendue en acte et l'étendue en puissance, et ainsi du reste. « Or, tout ce qui est en acte participe le premier acte qui est Dieu, dont la participation fait que toutes choses ont l'être, sont bonnes et sont vivantes », parmi les êtres qui sont et qui vivent, « ainsi qu'on le voit par la doctrine de saint Denys, au livre des *Noms Divins* (ch. v; de S. Th., leç. 1). Donc », pareillement, « tout ce qui est en puissance participera la puissance première. Mais la puissance première n'est autre que la matière première. Puis donc que l'âme humaine est d'une certaine manière en puissance, comme en témoigne ce fait que parfois l'homme est en puissance par rapport à l'acte d'entendre, il semble bien que l'âme humaine participe la matière première et que celle-ci fait partie d'elle-même ». — La seconde objection est la raison même donnée par le philosophe juif Avicebron (au XIe siècle), le premier, remarque saint Thomas dans la question disputée *de l'Ame*, art. 6, qui ait soutenu que l'âme humaine et, en général, toute substance créée, était composée de matière et de forme. Voici cette raison : « Partout où l'on trouve les propriétés de la matière, la matière doit s'y trouver aussi. Or, dans l'âme, on trouve les propriétés de la matière qui consistent dans le fait d'avoir raison de sujet et d'être soumise au changement ; l'âme, en effet, est le sujet de la science et de la vertu, et elle passe de l'ignorance à la science, du vice à la vertu. Donc la matière se trouve dans l'âme ». — La troisième objection dit que « les êtres qui n'ont pas de matière n'ont pas de cause de leur être, ainsi qu'il est dit au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. VII, ch. VI, n. 5, 6). Or, l'âme a une cause de son être, puisqu'elle est créée par Dieu. Donc l'âme n'est pas sans matière ». — La quatrième objection complète la première, et nous vaudra, elle aussi, une réponse très importante. « Ce qui n'a pas de matière, dit-elle, n'est que

forme. Or, ce qui n'est que forme est acte pur et infini; et ceci est le propre de Dieu seul. Il s'ensuit que l'âme n'est pas sans matière ».

L'argument *sed contra* rappelle que « saint Augustin prouve, au septième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VII, VIII, IX), que l'âme n'est pas faite, qu'elle n'est faite ni de matière corporelle, ni de matière spirituelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer nettement que « l'âme n'a pas de matière ». Et il ajoute qu' « on peut s'en convaincre par une double considération. — D'abord, par la considération de l'âme en général. Il est de l'essence de l'âme, en effet », nous l'avons vu à l'article premier, « d'être la forme » ou l'acte « d'un corps. Ou bien donc elle sera forme de ce corps, en raison de tout elle-même, ou en raison d'une de ses parties. Si elle l'est en raison de tout elle-même, il est impossible qu'elle ait en elle, à titre de partie, la matière, à prendre la matière selon qu'elle dit un être purement potentiel. La forme, en effet, en tant que forme, est acte. Or, ce qui n'est qu'en puissance ne peut pas faire partie de ce qui est acte, la puissance répugnant à l'acte et se contredivisant avec lui » : ce qui est en puissance, en effet, est précisément ce qui n'est pas en acte, et ce qui est en acte est ce qui n'est pas en puissance, bien que le même être qui était *d'abord* en puissance puisse *ensuite* être en acte; mais tant qu'il est en puissance il n'est pas en acte, et quand il est en acte il n'est plus en puissance; de même, ce qui fait qu'il est en acte n'est pas ce qui faisait qu'il était en puissance : les deux choses s'opposent l'une à l'autre. Il est donc impossible que ce qui n'est que puissance fasse partie de ce qui est acte. Et, par suite, si l'âme est la forme ou l'acte du corps, selon tout elle-même, la matière, qui n'est que puissance, ne pourra absolument pas faire partie de l'âme. Il y aurait, à le prétendre, une véritable contradiction. « Dira-t-on que l'âme est forme du corps, seulement en raison d'une partie d'elle-même, il s'ensuivrait simplement que ce serait cette partie que nous appellerions l'âme, et la matière dont elle serait d'abord l'acte, serait le premier animé » ou le premier vivant, dans ce tout qu'on appellerait l'animal. En toute hypothèse donc, l'âme,

à la prendre sous sa raison d'âme, c'est-à-dire de forme ou d'acte du corps, doit nécessairement être étrangère à toute matière.

« Une seconde considération » qui établit la même vérité, « se tire spécialement de la raison de l'âme humaine en tant qu'elle est le principe de l'opération intellectuelle. Il est manifeste, en effet, que tout ce qui est reçu en un être est reçu en lui selon la capacité de cet être » : il doit se plier nécessairement à ses conditions ; et c'est ainsi, par exemple, qu'un liquide répandu dans un vase à forme ronde prendra lui-même cette figure ronde ; de même, s'il s'agit d'un récipient qui n'a que telles dimensions, il ne pourra jamais recevoir un contenu de dimensions plus grandes. Et ce qui se voit, ainsi, palpable dans le domaine de l'étendue, se retrouve également dans tous les ordres : un être ne peut rien recevoir que selon sa capacité réceptive ; c'est l'évidence même. « Or », dans l'ordre de la connaissance, ainsi que nous le verrons plus longuement bientôt, « une chose n'est connue que selon la manière dont sa forme », sa nature, « est dans le sujet qui connaît ». Il faudra donc que le sujet qui connaît, porte, dans sa nature, le caractère que révélera l'état, si l'on peut ainsi dire, de l'objet connu par lui, en tant que connu. « Et précisément, l'âme intellective connaît les choses dans leur nature » spécifique, « d'une façon absolue », sans aucune des conditions qui concrètent cette nature et la particularisent dans les individus en qui elle existe ; « c'est ainsi qu'elle connaît la pierre en tant que pierre, d'une façon absolue », et non pas cette pierre particulière qui tombe sous nos sens et dont la connaissance, en effet, est le propre des facultés sensibles. « Il s'ensuit », d'après le principe évident invoqué tout à l'heure, « que » si « la pierre se trouve dans l'âme intellective », c'est « d'une façon absolue », à l'état d'abstraction, « selon sa propre raison formelle » spécifique et sans les conditions particulières de la matière qui la concrètent dans le monde des sens. « Par conséquent », et puisque l'état de l'objet connu, en tant que tel, révèle nécessairement les conditions ou les caractères du sujet connaissant en qui il se trouve subjecté, « l'âme intellective est », elle aussi, dans sa nature intime, « une forme absolue » qui n'a rien des conditions individuantes de la matière concrétant la forme ou la nature spécifi-

que ; « elle n'est donc pas », dans la réalité de son être existant, « un composé de matière et de forme. Si, en effet, elle était un composé » concret « de matière et de forme », comme l'est le principe sentant, « les formes » ou les natures « des choses seraient reçues en elle à l'état individuel » et concret ; « elle ne pourrait donc connaître, à l'instar des sens qui reçoivent les formes des choses dans un organe corporel, que le particulier et le concret », nullement l'universel et l'absolu ; « la matière » concrète, « en effet », prise avec ses conditions particulières ou dimensives, « est le principe d'individuation des formes ». Nous verrons plus tard, qu'il y a un certain degré d'abstraction dans la connaissance sensible ; mais ce degré ne va pas jusqu'à dépouiller l'objet de ses notes particularistes, si l'on peut ainsi dire. La couleur est bien perçue par le sens de la vue, à l'exclusion du son ou de la saveur ; mais c'est toujours telle couleur individuelle que le sens perçoit, nullement la couleur en général. Seule, l'intelligence perçoit l'universel et l'absolu, c'est-à-dire la nature spécifique dépouillée de toutes ses conditions individuantes dues aux dimensions déterminées de la matière. — « Il demeure donc que l'âme intellective et toute substance intellectuelle, connaissant les formes » ou les natures « d'une façon absolue », à l'état d'abstraction, dépouillées des conditions individuantes de la matière dimensive, doit nécessairement être simple ou immatérielle et « ne peut pas être composée de matière et de forme ».

L'âme humaine est simple ou immatérielle, comme l'est aussi toute âme qui est la forme d'un corps vivant ; mais tandis que les autres âmes des vivants inférieurs ne sont qu'un principe de substance, n'ayant d'être et d'opération que dans le corps et avec le corps, l'âme humaine qui est, elle aussi, principe partiel de nature spécifique, comme nous l'avons dit à l'article précédent, a, en plus, qu'elle n'est pas seulement principe de substance, mais substance elle-même, avec un être qu'elle peut garder, même quand le corps disparaît, et avec une opération propre. C'est ce qui la constitue subsistante, comme nous l'avons montré à l'article 2. Et sa simplicité ou son immatérialité s'entend en ce sens qu'elle est un certain être, une certaine substance, non complète

sans doute dans l'ordre spécifique ou individuel, mais qui est cependant en elle-même, ou dont l'être ne dépend pas d'une matière qui lui serait unie, comme en dépendent les formes matérielles ou les âmes des vivants inférieurs, quelques simples que soient d'ailleurs ces âmes et ces formes, sous leur raison d'âme, de forme, ou d'acte.

L'*ad primum*, nous l'avons dit, contient une doctrine superbe — *pulchram doctrinam*, — comme s'exprime Cajétan lui-même, qui la souligne et la commente. « Le premier acte, enseigne saint Thomas, est le principe universel de tous les actes (au sens transcendant et métaphysique de ce mot), parce qu'il est infini, *contenant tout, d'avance, virtuellement en lui*, suivant l'expression de saint Denys (*Noms Divins*, ch. v ; de S. Th., leç. 3). Et c'est pourquoi il est participé par les choses, non pas comme en faisant partie, mais selon qu'il se répand de lui une certaine émanation [Cf. q. 4, art. 1, ad 3um]. Quant à la puissance, précisément parce qu'elle est destinée à recevoir l'acte, elle doit nécessairement être proportionnée à cet acte. Or, les actes reçus, qui procèdent du premier acte infini, et sont comme des émanations de lui », ne sont pas tous les mêmes ; ils « sont divers. Il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir une seule » et même « puissance, qui reçoive tous les actes participés, comme il est un seul » et même « acte qui les influe » et les communique « tous ; sans quoi la puissance réceptive égalerait la puissance active du premier acte », ce qui est impossible, aucun être créé ne pouvant être infini [Cf. q. 7, art. 2, ad 1um]. Il n'est donc pas possible qu'il y ait une seule et même puissance ou un seul et même genre de puissance passive ou réceptive pour tous les êtres en qui se trouve cette puissance, c'est-à-dire, au fond, pour tous les êtres créés. Il y aura diverses catégories de puissances comme il y a diverses catégories d'êtres, la puissance devant toujours répondre à l'être comme à son acte et lui demeurer proportionnée. « Et précisément, autre est la puissance réceptive dans l'âme intellective et autre la puissance réceptive de la matière première, comme en témoigne la diversité des actes reçus » dans l'une et dans l'autre. « La matière première, en effet, reçoit les formes » ou les natures concrètes et « individuelles, tandis que l'intelligence reçoit les formes

absolues » ou abstraites et universelles. « Par conséquent, une telle puissance existant dans l'âme intellective ne prouve pas que l'âme soit composée de matière et de forme », comme le voulait à tort l'objection. Elle prouve même exactement le contraire, ainsi qu'il a été montré au corps de l'article.

S'il est vrai, comme on n'en saurait douter, que la doctrine de l'acte et de la puissance est la clef de voûte de tout l'édifice de la pensée, comme l'acte et la puissance gouvernent, en fait, tout le domaine de l'être et de la réalité, on comprendra, sans peine, l'importance souveraine de l'*ad primum* que nous venons de lire. Au sommet, au-dessus, en dehors de ce qui n'est pas lui, le Premier Acte ; au-dessous et dans une dépendance totale, absolue, par rapport à ce Premier Acte, en qui ne saurait se trouver aucune puissance, tous les autres actes qui ne seront jamais que des actes participés, et où se trouvera, par conséquent, toujours, un mélange d'acte et de puissance proportionnée. Nous allons voir, tout à l'heure, à l'*ad quartum*, une application nouvelle de cette admirable doctrine, qui en sera aussi, d'une certaine manière, le complément.

L'*ad secundum* applique cette même doctrine à la difficulté qui était la raison principale d'Avicebron. « Si la matière a raison de sujet et si elle est soumise au mouvement, c'est parce qu'elle est en puissance ; cela lui convient en raison de son être potentiel. Puis donc, nous l'avons dit, que autre est la puissance de l'intelligence et autre la puissance de la matière première, autre sera aussi la raison de sujet et la raison de changement. L'intelligence, en effet, n'est le sujet de la science et ne passe de l'ignorance au savoir que parce qu'elle est en puissance aux espèces intelligibles ». Ces deux sortes de puissances sont radicalement différentes, comme diffèrent radicalement les deux sortes d'actes auxquels elles sont proportionnées ; et, par suite, il n'y a qu'un rapport très lointain d'analogie entre les deux manières d'être sujet ou de passer d'un état à un autre état.

L'*ad tertium* dit que « la matière a une double cause de son être » ou de son acte, quand elle est, en effet, en acte : « c'est la forme et la cause efficiente ». Par la forme, elle est actuée formellement ; par la cause efficiente, elle reçoit cette forme qui

l'actue. « Aussi bien », la cause efficiente ou « l'agent est cause d'être pour la matière, selon qu'en la transmutant, il la fait passer », de l'état où elle n'avait la forme et l'être qu'en puissance, à l'état où elle a cette forme en acte ; il est cause de son être, en la faisant passer « à l'acte de la forme. Que si l'on suppose un être n'étant que forme subsistante, cet être n'est pas en vertu d'un principe formel ; il n'a donc pas de cause le faisant passer de la puissance à l'acte », d'un état potentiel réel à un état actuel qui lui succède. Et c'est le cas pour l'âme humaine forme subsistante. Elle n'est pas tirée de la puissance de la matière, comme les formes matérielles ou les âmes des vivants inférieurs. Suivant le beau mot d'Aristote, elle vient du dehors ou d'en haut θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι (*de la Génér. des anim.*, liv. II, ch. III). Pour marquer cette différence entre les formes matérielles et les formes subsistantes, « Aristote, après les paroles citées dans l'objection, ajoutait que *les êtres composés de matière et de forme ne peuvent avoir d'autre cause que celle qui les fait passer de la puissance à l'acte ; quant aux êtres qui n'ont pas de matière, ils constituent, par eux-mêmes et d'une façon simple, des êtres qui subsistent* ». — Quand même donc l'âme humaine ait une cause de son être, qui est Dieu, il ne s'ensuit pas qu'elle soit composée de matière et de forme ; car elle ne vient pas à l'être par voie d'éduction et comme étant tirée d'une matière où elle serait en puissance ; elle est causée directement par Dieu, qui la tire du néant et l'unit au corps qu'elle doit actuer en lui communiquant son être à elle.

L'*ad quartum* revient à la notion d'acte, pour la compléter et la préciser encore. Il s'agissait de montrer, contrairement à ce que prétendait l'objection, qu'il peut y avoir des formes pures sans que ces formes soient l'acte pur. Saint Thomas le va faire, d'un mot, en nous avertissant que « tout être participé se compare à ce qui le participe, comme » sa perfection ou « son acte. Or, toute forme créée, quelque subsistante qu'on la suppose, doit », par le fait même qu'elle est créée, « participer l'être ». Il ne se peut pas qu'elle soit l'Être subsistant ; car l'Être subsistant est infini ; il est par soi et incréé. Toute nature créée *a* l'être en elle, mais elle *n'est pas* l'être ; elle le participe ; « c'est ainsi

d'ailleurs que la vie elle-même et toute autre chose de ce genre », signifiée par mode de forme abstraite, « doit », si on la tient pour existante, « participer ce qui est l'Être même [Cf. q. 4, art. 2, *ad 3um*], comme le dit saint Denys, au chapitre v des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. 1). Par conséquent, tout être créé qui subsiste, serait-il d'ailleurs d'une nature telle, qu'il n'y aurait pas de matière en lui, mais qu'il ne serait que forme, participe l'être ; il n'est pas l'être, il a l'être. L'être est reçu en lui. « Or, l'être participé », l'être reçu, se limite ou « se finit à la capacité de ce qui le participe » ou le reçoit. Il s'ensuit que Dieu seul qui est son être même, est acte pur et infini. Quant aux substances intellectuelles », elles ne sont pas acte pur, bien qu'elles ne soient pas composées de matière et de forme ; elles ne sont que forme, il est vrai, mais leur forme se distingue de leur être. Leur être est reçu dans cette forme qui constitue leur nature. « Il y a en elles composition d'acte et de puissance ; non pas sans doute » de cet acte et de cette puissance qui les ferait être composées « de matière et de forme, mais de forme et d'être participé ». La forme qui est acte par rapport à la matière, est puissance par rapport à l'être. « Aussi bien, d'aucuns [Cf. Gilbert de la Porée, sur le livre *des Semaines* de Boèce, règle VIII] disent-ils que les substances intellectuelles sont composées de sujet qui est et de principe qui fait être; car l'être est ce qui fait qu'un être est ».

Nous retrouvons ici cette admirable doctrine de saint Thomas sur Dieu acte pur, parce qu'Il est l'Être même, l'Être subsistant ; et sur la nécessité, pour tout ce qui n'est pas Lui, d'être composé de puissance et d'acte. Cette composition d'acte et de puissance ne sera pas la même pour tous les êtres créés ; mais elle se retrouvera en tous. Dans quelques-uns d'entre eux, cette composition est double, si l'on peut ainsi dire. Tous les êtres matériels, en effet, sont doublement composés de puissance et d'acte ; une première fois, dans leur nature, car cette nature comprend un double principe essentiel, dont l'un, la matière, a, par rapport à l'autre, qui est la forme, raison de puissance, tandis que la forme a raison d'acte par rapport à la matière; et cette nature, ainsi composée de puissance et d'acte, au point de vue essentiel, se ré-

fère elle-même, dans sa totalité, à l'acte d'être qui la fait exister, quand elle existe, comme la puissance à l'acte, car dans tout être créé, la nature ou l'essence est à l'acte d'être ce que la puissance est à l'acte. Dans les êtres immatériels, nous n'aurons pas la première composition d'acte et de puissance, puisque en eux il n'y a pas de matière faisant partie de leur nature ou de leur essence. Leur nature ou leur essence est d'être des formes pures de toute matière. Mais ces formes pures de toute matière, et qui, à ce titre, ne sont qu'acte, ne sont acte que dans l'ordre d'essence ; elles demeurent *puissance* par rapport au fait d'être. Elles se réfèrent à ce fait d'être ou d'exister comme la puissance se réfère à l'acte. De telle sorte que quand l'être qu'elles sont, l'être dont elles constituent la nature totale, existe, en effet, il porte en lui nécessairement cette seconde composition d'acte et de puissance qui consiste dans l'union de l'essence créée, quelle qu'elle soit, à l'acte d'être qui l'actue et la fait être [Cf. *Somme contre les Gentils,* liv. II, ch. LI, LII, LIII, LIV].

L'âme humaine, qui est une forme subsistante, si elle fait partie d'un tout spécifique où rentre aussi la matière, à titre de partie essentielle, n'est pas, si on la considère en elle-même, un tout composé de matière et de forme. Elle est une forme pure, qui n'a pas besoin, pour exister, d'être unie à la matière dont le propre est de constituer, avec elle, ce tout spécifique que nous appelons l'homme. Il est très vrai qu'elle a raison de puissance par rapport à l'être qui la fait exister dans la réalité ; mais, par rapport à cet être, elle n'est pas une puissance, si l'on peut ainsi dire, composée ; elle est une puissance simple, pouvant recevoir en elle seule l'être qui doit l'actuer, sans qu'il soit nécessaire, absolument parlant, qu'elle soit unie à la matière qu'elle doit informer. Tandis que les formes matérielles ou les âmes des vivants inférieurs, qui sont simples, elles aussi, en ce sens qu'elles n'ont pas de matière en elles-mêmes et dans ce qui constitue leur raison propre de forme ou d'âme, sont incapables de porter, toutes seules, l'être qu'elles n'ont que dans la matière et en union avec cette matière, l'âme humaine peut porter toute seule son être, que d'ailleurs elle doit, de par sa nature, comme nous le

verrons à la question suivante, communiquer au corps. Elle est, en soi, une forme pure, bien que destinée naturellement à informer le corps, qui, par elle, devient un corps humain — Pouvons-nous dire que cette âme humaine, ainsi comprise, soit aussi, de soi, soustraite à la corruption et immortelle?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article VI.

Si l'âme humaine est corruptible?

Ce que nous avons dit jusqu'ici nous permet d'aborder, en connaissance de cause et avec tous les éléments nécessaires pour donner une solution motivée, la grande question de l'immortalité de l'âme. — Trois objections veulent prouver que « l'âme humaine est corruptible ». — La première arguë d'une comparaison entre l'âme de l'homme et l'âme des bêtes. « Où se trouve un commencement et une suite semblables, là doit se trouver aussi, semble-t-il, une même fin. Or, la génération de l'homme et la génération des bêtes se fait de la même manière; car ils sont, de part et d'autre, tirés de la terre. Leur manière de vivre est aussi la même; car, selon qu'il est dit au livre de l'*Ecclésiaste*, ch. III (v. 19), *ils respirent tous de même façon et l'homme n'a rien de plus que la bête*. Il faut donc conclure, ainsi qu'on le voit dans le même livre, que *l'homme et les bêtes ont une même fin* et que *la destinée est la même de part et d'autre*. Puis donc que l'âme des bêtes est corruptible, il faudra que l'âme humaine le soit aussi ». — La seconde objection dit que « tout ce qui vient du néant doit pouvoir retourner au néant, la fin répondant toujours au commencement. Or, selon qu'il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. II (v. 2) : *c'est du néant que nous sommes venus à l'être;* ce qui est vrai, non pas seulement du corps, mais aussi de l'âme. Donc, et c'est encore la conclusion qu'on lit au même livre, *après cette vie nous serons comme si nous n'avions jamais été,* même en ce qui est de l'âme ». — La troisième objection revient à une difficulté déjà

vue à l'occasion de l'article 2, mais sur laquelle on insiste, et qui est, nous l'avons souligné aussi, l'objection principale des matérialistes. « Aucune chose n'existe sans une opération propre », puisque tout être est pour son opération : un être qui n'agirait pas n'aurait aucune raison d'être. « Or, l'opération propre de l'âme, qui consiste dans l'acte d'intellection appuyé sur les images des choses sensibles, ne peut être sans le corps : l'âme, en effet, ne peut rien entendre sans images; et il n'est pas d'images sans le corps, selon qu'il est dit au livre *de l'Ame* (liv. I, ch. I, n. 9 ; de S. Th., leç. 2). Donc l'âme ne peut pas demeurer quand le corps est détruit ».

L'argument *sed contra* cite le mot de « saint Denys » qui « dit, au ch. IV des *Noms Divins* [de S. Th., leç. I], que les âmes humaines ont, de la bonté divine, d'être *intellectuelles* et d'avoir *une vie subsistante qui ne se consume pas* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire de dire que l'âme humaine, principe de l'opération intellectuelle, est incorruptible. — C'est qu'en effet, prouve le saint Docteur, une chose se corrompt d'une double manière : ou par soi, ou par occasion »; par soi, quand elle porte en elle-même un principe de dissolution; par occasion, lorsqu'elle disparaît, une autre chose disparaissant. Si l'âme humaine, principe de l'opération intellectuelle, ne peut se corrompre d'aucune de ces deux manières, il faudra dire qu'elle est incorruptible.

Or, l'âme humaine ne peut pas se corrompre par occasion et parce qu'elle disparaîtrait, un autre, qui est le corps ou le composé humain, disparaissant. « Il est impossible, en effet, que ce qui est subsistant », c'est-à-dire qui a d'être en soi, « s'engendre ou se corrompe par occasion, du fait que quelque autre s'engendrerait ou se corromprait. Car d'être engendré ou de se corrompre convient à un être comme il lui convient d'avoir l'être que donne la génération et que la corruption enlève. Cela donc qui a l'être de soi ou en soi ne peut s'engendrer ou se corrompre qu'en raison de lui-même », nullement en raison d'un autre. C'est lui directement qui sera causé ou qui sera détruit, comme c'est lui directement qui a l'être. Il n'en va pas de même « pour les choses qui ne subsistent pas, comme les accidents ou les for-

mes substantielles »; de ces choses-là, « on dira qu'elles sont faites ou qu'elles se corrompent, du fait que les composés » où seulement elles existent et dans lesquels ou en raison desquels elles ont l'être, « s'engendrent ou se corrompent. Or, nous l'avons montré plus haut (art. 2, 3), les âmes des bêtes ne subsistent pas par elles-mêmes; ceci est le propre exclusif de l'âme humaine. Il s'ensuit que les âmes des bêtes se corrompent à la corruption du corps, tandis que l'âme humaine ne pourrait se corrompre que si la corruption lui convenait en raison d'elle-même ». Il est impossible que l'âme humaine se corrompe à l'occasion du tout ou d'une autre partie qui se corromprait. A se corrompre, il faudrait qu'elle se corrompe de soi ou par soi.

« Mais cela encore est tout à fait impossible », qu'elle se corrompe de soi ou par soi; « c'est impossible, non pas seulement de l'âme humaine, mais aussi de tout autre être subsistant qui n'est que forme. Il est manifeste, en effet, que ce qui convient à une chose en raison d'elle-même, est inséparable de cette chose. Or, l'être convient de soi à la forme, qui est acte ». Non pas que la forme, en tant que telle, soit nécessairement. Nous avons dit que toute forme créée, si pure de matière qu'on la suppose, et pour tant qu'elle soit subsistante, n'est pas son être. L'être est reçu en elle. Mais il n'est pas reçu en elle comme il est reçu dans la matière. La matière n'a l'être que par la forme; la forme a l'être par soi. La forme n'a pas l'être *en raison d'un autre principe conjoint*, comme cela est vrai de la matière; elle a l'être, quand elle l'a, en raison d'elle-même; et c'est par elle que la matière ou le composé ont l'être. C'est en ce sens que nous disons que la forme a l'être par soi. « Aussi bien voyons-nous que la matière acquiert d'être en acte par cela même qu'elle acquiert la forme, tandis que la corruption se produit en elle du fait qu'elle est séparée de sa forme ». A vrai dire, dans l'ordre naturel ou des causes secondes, la corruption n'est possible, pour un être, que parce qu'il peut perdre sa forme. « Or, il ne se peut pas que la forme soit séparée d'elle-même. Lors donc qu'il s'agit d'une forme subsistante », qui a l'être en elle-même, indépendamment de toute matière, « il est impossible qu'une telle forme cesse d'être »; dès là qu'elle a l'être, elle l'a à tout jamais

et nécessairement. Elle ne pourrait cesser d'être, comme nous l'allons dire à l'*ad secundum*, que si Dieu, qui lui a donné l'être qu'elle a, le lui retirait.

« Bien plus », ajoute saint Thomas, « à supposer que l'âme fût composée de matière et de forme, comme quelques-uns le disent », et nous savons que c'était là le sentiment d'Avicébron, adopté en partie par saint Bonaventure, notamment en ce qui est des substances séparées [Cf. *Traité des Anges*, q. 50, art. 2], « il faudrait dire encore qu'elle est incorruptible ». Ce n'est pas, en effet, tout composé de matière et de forme qui est, de soi, sujet à la corruption. « La corruption ne se trouve que là où se trouve la contrariété »; il faut une matière revêtue, dans son premier fond, de vertus élémentaires contraires [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 66, art. 1 et 2] : « les générations, en effet, et les corruptions ont pour principe les contraires et aboutissent aux contraires »; au point que si l'on suppose, comme le veulent beaucoup de modernes, une matière première revêtue dans sa totalité d'une même forme spécifique, constituant un seul corps premier de même nature, il ne saurait plus y avoir place, dans le monde, pour des transformations substantielles : tous les phénomènes de la nature se ramèneraient à des modifications accidentelles des parties quantitatives ou des molécules de ce corps premier et spécifiquement identique. C'est là, on le sait, la théorie mécaniciste, imaginée autrefois par Démocrite, remise en honneur par Descartes et presque universellement adoptée par les physiciens modernes jusqu'à ces derniers temps, où la théorie énergétique a, de nouveau, trouvé, même parmi les physiciens et les chimistes, de très ardents défenseurs [Cf. M. Duhem : *La théorie physique*]. Aristote, lui aussi, admettait une véritable incorruptibilité pour certains êtres matériels; mais il limitait cette incorruptibilité aux seuls corps célestes. C'est ce que nous rappelle ici saint Thomas : « parce que, nous dit-il, les corps célestes » (dans l'opinion d'Aristote) « n'ont pas de matière soumise à des formes élémentaires contraires, il s'ensuit qu'ils sont incorruptibles ».

Donc, le simple fait d'avoir, dans sa nature, une certaine matière, n'entraînerait pas, pour un être, la nécessité de se cor-

rompre. Il faudrait, pour cela, que sa matière fût composée d'éléments contraires. « Or, dans l'âme intellective, il est impossible qu'on trouve une contrariété quelconque ». Nous avons dit, en effet, qu' « elle reçoit selon le mode de son être »; par conséquent, d'après la nature de l'objet qu'elle reçoit, nous pouvons juger de la nature de son être. « Et précisément, ce qui est reçu en elle est reçu sans aucune contrariété; à ce point que même les raisons des contraires ne sont pas contraires dans l'intelligence; ces raisons font partie d'une seule et même science qui les embrasse toutes »; c'est par une même science que l'intelligence connaît le vrai et le faux, le bien et le mal, le blanc et le noir, le froid et le chaud, le sec et l'humide. On dira peut-être que le sens connaît, lui aussi, les contraires; et cependant l'organe corporel où il est subjecté n'est pas étranger, par nature, à ces sortes de contraires : le sens du toucher, par exemple, qui connaît le froid et le chaud, le sec et l'humide, ou toutes autres propriétés tangibles découlant de la nature des corps simples, est lui-même composé de ces sortes de corps. Sans doute; mais tel sens, comme le sens du toucher, qu'on cite en exemple, ne peut connaître les qualités des corps que si lui-même est établi dans une certaine harmonie ou dans un certain équilibre où ces diverses qualités se neutralisent et s'annulent en ce qui est de leurs caractères distinctifs. Dès là qu'une de ces qualités prédomine dans l'organe du sens, le sens lui-même devient moins apte à percevoir les autres qualités. Et l'excès peut atteindre de telles proportions que l'organe du sens en est entièrement gâté. Rien de semblable dans l'intelligence. Quelle que soit sa connaissance d'un contraire, elle n'en souffre jamais. Bien plus, elle sera d'autant plus apte à connaître le contraire opposé que l'action du premier contraire aura été plus vive en elle. Donc, manifestement, l'intelligence n'est, en aucune manière, composée de contraires. Il s'ensuit que même à supposer, par impossible, que l'âme intellectuelle fût composée d'une certaine matière, cette matière serait d'une telle nature qu'elle n'entraînerait pour l'âme aucune possibilité de corruption.

« Il est donc tout à fait impossible que l'âme humaine soit corruptible ».

Saint Thomas termine son corps d'article en disant qu' « on peut trouver un signe de cette vérité dans ce fait », d'observation universelle, « que tout être désire naturellement être selon qu'il convient à sa nature ; et dans les natures douées de connaissance, le désir se proportionne à cette connaissance. Or, le sens ne connaît » pas « l'être » dans son universalité ; il ne le connaît « que déterminé à tel lieu et à tel moment » : le sens est rivé au temps et à l'espace ; « l'intelligence, au contraire, saisit l'être d'une façon absolue et selon qu'il domine toutes les diversités du temps. De là vient que » l'animal ne désire que ce qui tombe actuellement sous ses sens : il n'a pas plus le désir d'un être futur qu'il n'a la perception de l'avenir : il est tout entier rivé au présent. « Tout être intelligent », au contraire, « désire, d'un désir naturel, être toujours », précisément parce qu'il a la notion de l'être en tant qu'être ou de l'être sempiternel. « Et parce qu'un désir naturel ne saurait être frustré, il s'ensuit que toute substance intellectuelle » est ordonnée à être toujours ; elle « est incorruptible ».

Le magistral article de saint Thomas sur l'immortalité de l'âme humaine et de toute substance intellectuelle ne pouvait être mieux couronné que par la remarque si juste que nous venons de lire. Non seulement la raison démontre que l'âme humaine est immortelle ou incorruptible, mais on peut dire que nous avons, en quelque sorte, conscience de cette immortalité, par le désir naturel d'être toujours, que nous sentons en nous et qui est inséparable de notre nature. Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 19, q. 1, art. 1, saint Thomas, qui avait résumé les diverses opinions des philosophes sur ce sujet — opinion des anciens philosophes naturalistes matérialistes, — opinion des commentateurs d'Aristote voulant que l'âme intellectuelle existât, à l'état séparé, la même pour tous les hommes, — opinion des Pythagoriciens admettant la transmigration des âmes par voie de métempsycose, — concluait en formulant ce qu'il appelait l'enseignement de notre foi. « Notre foi enseigne, disait-il, que l'âme intellective est une substance qui ne dépend pas du corps ; que les diverses âmes constituent diverses substances selon la diversité des corps ; que ces âmes demeurent,

à l'état séparé, quand le corps se corrompt, ne transmigrant pas en d'autres corps, mais devant reprendre, chacune, lors de la résurrection, le même corps animé par elles ». Il n'est pas douteux, en effet, que la foi catholique enseigne expressément la doctrine de l'immortalité de l'âme au sens qui vient d'être précisé. C'est là un de ses dogmes les plus essentiels et les plus imprescriptibles, comme tout en témoigne dans la vie de l'Église.

L'*ad primum* fait observer que les textes cités dans l'objection — et la remarque vaudra aussi pour les textes que citait l'objection seconde — ne doivent pas être pris comme traduisant la pensée vraie de l'auteur sacré. L'auteur sacré, que saint Thomas appelle ici « Salomon, a introduit ce raisonnement comme étant celui des insensés, ainsi qu'il est dit, au livre de *la Sagesse*, ch. II », v. 1 : *Ils se sont dits les uns aux autres, dans l'égarement de leurs pensées* ; et v. 21 : *Telles sont leurs pensées, mais ils se trompent, égarés par leur malice.* « Lors donc qu'il est dit que l'homme et les autres animaux ont un même mode de génération, cela est vrai, si on l'entend du corps : tous les animaux, en effet, sont composés des mêmes éléments. Mais ce n'est pas vrai de l'âme ; car l'âme des bêtes est produite par l'action d'une certaine vertu corporelle, tandis que l'âme humaine est produite par Dieu », ainsi que nous l'établirons plus tard, q. 118. « C'est pour marquer cette différence, qu'il est dit, dans la *Genèse*, ch. I (v. 24), au sujet des autres animaux : *que la terre produise âme vivante* ; tandis que pour l'homme il est dit (ch. II, v. 7) que Dieu *souffla sur sa face un souffle de vie.* Aussi bien la conclusion est-elle, au livre de l'*Ecclésiaste*, ch. dernier (v. 7) : *que la poussière fasse retour à la terre, d'où elle était, et que l'esprit revienne à Dieu qui l'a donné* ». Voilà pour le mode dont les vivants viennent à la vie. — « Quant à la manière dont cette vie se continue pour eux, il y aura similitude en ce qui est du corps, au sujet duquel il est dit, dans l'*Ecclésiaste : ils respirent tous de même façon* ; et au livre de la *Sagesse*, ch. II (v. 2) : *c'est une fumée et un souffle qui est dans nos narines.* Mais au sujet de l'âme, la similitude n'existe plus ; car l'homme pense, et non les autres animaux. Aussi bien, ce qui est ajouté » dans le livre de l'*Ecclésiaste*, en la personne des

impies, « que *l'homme n'a rien de plus que la bête* est faux. — Et voilà pourquoi, s'il est parlé de fin semblable de part et d'autre, ce n'est vrai qu'au sujet du corps ; nullement au sujet de l'âme. » — On aura remarqué comment saint Thomas, en expliquant ces textes du livre de l'*Ecclésiaste*, au premier abord si étranges, a su montrer que les paroles dites par l'*Ecclésiaste*, en se faisant l'écho des insensés, mais pour les réprouver ensuite, se fondaient sur un seul aspect de la nature humaine qui rend l'homme semblable aux autres animaux, et laissaient dans l'ombre ce qui est le caractère distinctif et spécifique de notre nature.

L'*ad secundum* est très important. Il explique en quel sens il est vrai que l'âme humaine et tous les êtres incorruptibles, tout en étant des êtres créés, sont pourtant des êtres nécessaires. C'est qu'en effet « un être est dit en puissance par rapport au fait d'être créé, non pas qu'il y ait, en lui, une puissance passive » réelle, antérieurement à l'acte créateur, d'où son être serait tiré comme la forme est tirée de la puissance de la matière, pour les êtres qui sont produits par voie de génération matérielle, mais seulement « parce qu'il y a, dans Celui qui crée, la puissance active, en vertu de laquelle Il peut produire une chose de rien. De même, quand il est dit qu'une chose » venue du néant, « peut retourner au néant, cela ne suppose pas, dans la créature, une puissance » intrinsèque, l'ordonnant, de fait, « au non-être, mais simplement la puissance, dans le Créateur, de cesser d'influer l'être ». La créature n'est que parce que Dieu lui influe l'être qu'elle a ; mais tout autant que Dieu lui influe cet être, elle sera. Elle ne peut pas plus, d'elle-même, cesser d'être, par rapport à l'être que Dieu cause directement par voie de création, qu'elle ne peut, d'elle-même, acquérir cet être. Ici, tout dépend de Dieu et de Dieu seul. Ce n'est qu'en raison de Lui qu'on parlera de puissance au non-être, comme ce n'est qu'en raison de Lui qu'on pouvait parler de puissance à être, avant que la créature fût. « D'autre part, un être n'est dit corruptible qu'autant que se trouve, en lui, la puissance au non-être ». Ceci ne peut être vrai, comme il a été montré au corps de l'article, que pour les êtres composés de matière et forme, dans la matière desquels se trou-

vent, à l'état potentiel, les formes d'éléments contraires, avec les propriétés de ces divers éléments. Dans ce cas, en effet, il y a possibilité intrinsèque de lutte entre ces divers éléments, et, par suite, possibilité de dissolution pour le composé, bien que les éléments, ou tout au moins leurs propriétés virtuelles et la matière première demeurent toujours : il y a dissolution du composé, mais il n'y a pas anéantissement, au sens propre de ce mot, pas plus d'ailleurs qu'il n'y a création proprement dite dans les transformations du monde matériel [Cf. ce que nous avons dit dans le traité de la création en général, q. 45, art. 8].

L'*ad tertium* accorde que « entendre avec le secours d'images sensibles est l'opération propre de l'âme dans son état d'union avec le corps ». Mais il ne s'ensuit pas que, séparée du corps, elle ne puisse plus avoir son opération propre. Nous avons montré plus haut, en effet, art. 2, ad 3um, que si les images sensibles sont requises dans l'opération de l'âme raisonnable, ce n'est qu'en raison de l'objet qu'elle doit connaître, nullement en raison de l'acte lui-même. Lors donc qu'elle sera dans un autre état, son objet lui sera présenté d'autre façon, voilà tout ; mais son acte demeurera. « L'âme séparée du corps, déclare saint Thomas, aura un autre mode de connaître, semblable à celui des autres substances séparées qui n'ont pas de corps, ainsi qu'on le verra plus loin » (q. 89, art. 1). Nous verrons là, en effet, comment l'âme séparée du corps pourra continuer d'agir sans le secours des images sensibles, qui, dans son état actuel d'union avec le corps, lui est indispensable.

L'âme humaine est incorruptible. Etant en elle-même une forme pure, immatérielle et subsistante, elle est indépendante, dans son être, du corps qu'elle est appelée à informer. Le corps disparaissant, elle continue d'être. Quant à perdre son être d'elle-même, c'est tout à fait impossible, cet être lui étant, de par sa nature, indissolublement uni par Dieu Lui-même directement. Seul, Dieu qui lui a donné cet être pourrait le lui reprendre ; mais il n'entre pas dans sa puissance ordinaire et sage d'agir ainsi ; car il n'est rien que Dieu ait produit pour le détruire ensuite. Le propre de Dieu est de parfaire ce qu'Il fait, non de le détruire. — Nous

avons vu ce qu'était l'âme humaine considérée par rapport au corps et considérée en elle-même. Il ne nous reste plus, dans un dernier article, qu'à étudier cette nature de l'âme comparée aux anges. L'âme et l'ange sont-ils d'une même espèce ou forment-ils des espèces différentes?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si l'âme et l'ange sont d'une même espèce?

Trois objections veulent prouver que « l'âme et l'ange sont d'une même espèce ». — La première arguë de ce que « tout être est ordonné à sa fin propre par la nature de son espèce, d'où lui vient précisément son inclination à telle fin. Or, l'ange et l'âme ont une même fin, qui est la béatitude éternelle. Donc, ils sont d'une même espèce ». — La seconde objection rappelle que « la dernière différence spécifique est la plus noble de toutes ; car c'est elle qui complète l'espèce. Or, il n'est rien de plus noble, dans l'ange et dans l'âme, que l'être intellectuel. Il s'ensuit que l'ange et l'âme conviennent dans la dernière différence spécifique », qui est précisément l'être intellectuel. « Donc, ils sont d'une même espèce ». — La troisième objection fait observer que « l'âme ne paraît différer de l'ange que sur un point, savoir : qu'elle est unie au corps. D'autre part, le corps, étant étranger à l'essence de l'âme, ne semble pas appartenir à l'espèce de cette dernière. Donc, l'âme et l'ange seront d'une même espèce ».

L'argument *sed contra* part de ce principe que « si on a diversité d'opérations naturelles, on aura diversité spécifique. Or, pour l'âme et pour l'ange, il y a diversité d'opérations naturelles. Comme le dit saint Denys, en effet, au chapitre VII des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 2), *les esprits angéliques ont des intellections simples et béatifiantes, n'ayant aucun besoin d'aller puiser dans les choses visibles leur connaissance du divin;* et

saint Denys, peu après, dit le contraire de l'âme. L'âme et l'ange ne sont donc pas d'une même espèce ».

Au corps de l'article, saint Thomas cite d'abord l'opinion d' « Origène », qui « posa (dans le *Périarchon,* liv. III, ch. V), que toutes les âmes humaines et les anges étaient d'une même espèce. Et cela, parce qu'il admettait que la différence de degré constatée parmi ces diverses substances, était une différence accidentelle, provenant du libre arbitre » de la créature qui avait mérité ou démérité par son action, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 47, art. 2). — Mais cela ne peut pas être, déclare expressément saint Thomas. C'est qu'en effet, prouve-t-il à nouveau [Cf. sur l'exposé de cette preuve, en ce qui est des anges, la question 50, art. 4], dans les substances incorporelles, il ne peut y avoir diversité numérique que s'il y a diversité spécifique et inégalité naturelle ».

« Si, en effet », on admet, comme nous l'avons admis et démontré, que « ces sortes de substances ne sont pas composées de matière et de forme, mais sont des formes subsistantes, il est manifeste que la diversité spécifique, parmi elles, s'imposera comme une nécessité. Car, déclare saint Thomas avec une énergie d'expression que voudront bien remarquer les adversaires de cette doctrine, il ne se peut pas concevoir qu'une forme existe à l'état séparé et qu'elle ne soit pas unique dans son espèce; c'est ainsi que si la blancheur existait à l'état séparé, elle ne pourrait être qu'unique : telle blancheur, en effet, ne diffère de telle autre, que parce que l'une existe en tel sujet et l'autre en tel autre. D'autre part, la diversité spécifique entraîne toujours une diversité de nature; comme on peut le voir parmi les couleurs, dont l'une l'emporte sur les autres, en perfection, selon la diversité des espèces, et il en est de même pour tout le reste. La raison en est que les différences qui divisent le genre » et constituent les diverses espèces, comme, par exemple, *raisonnable* et *non-raisonnable* divisent le genre *animal* et constituent l'espèce humaine et les espèces purement animales, ces différences « sont contraires; or, les contraires sont entre eux comme le parfait et l'imparfait, *la contrariété reposant sur la privation et la possession,* ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysi-*

ques » (de S. Th., leç. 6; Did., liv. IX, ch. IV, n. 6). — Ainsi donc, à supposer que les substances incorporelles soient des formes pures subsistantes, il faut, de toute nécessité, qu'il y ait, entre elles, diversité spécifique, et, par là-même, inégalité naturelle.

« Il le faudrait encore, ajoute saint Thomas, même en supposant que ces sortes de substances seraient composées de matière et de forme. Si, en effet, la matière de telle substance individuelle se distingue de la matière de telle autre, il faut, de toute nécessité, ou bien que la forme soit le principe de la distinction de la matière, en ce sens qu'on aura diverses matières parce que les formes auxquelles ces matières seront ordonnées différeront entre elles, et, dans ce cas, on aura encore diversité spécifique [la diversité serait même générique, puisque la matière d'où se tire le genre serait diverse, ainsi que le remarquait saint Thomas, à propos des anges, q. 50, art. 4] et inégalité naturelle ; — ou bien que la matière soit le principe de la distinction des formes ; et » la matière ne pourra jouer ce rôle, « une matière ne pourra se distinguer d'une autre qu'en raison des diverses parties de l'étendue, laquelle étendue précisément ne peut point se trouver dans les substances incorporelles telles que sont l'ange et l'âme ». Il ne serait donc pas possible que l'ange et l'âme fussent de même espèce, quand bien même on les supposerait composés de matière et de forme.

« Il résulte donc qu'en aucune manière l'ange et l'âme ne peuvent être de même espèce ». — On objectera peut-être que cependant les âmes humaines sont bien de même espèce, quoiqu'elles soient immatérielles et subsistantes. Prévenant cette objection, saint Thomas répond qu' « il sera montré plus loin (q. 76, art. 2, *ad 2um*), comment plusieurs âmes sont de même espèce ».

L'*ad primum* fait observer que « la raison invoquée dans l'objection première vaut quand il s'agit de la fin prochaine et naturelle ». Dans ce cas, en effet, l'identité de la fin prouve l'identité de nature. Mais s'il s'agit d'une fin surnaturelle, la raison ne vaut plus. Or, « la béatitude éternelle », pour les anges et pour l'âme, « constitue une fin dernière et surnaturelle ».

L'*ad secundum* explique que « la différence spécifique dernière est ce qu'il y a de plus noble, en ce sens qu'elle est ce qu'il y a de plus déterminé » et de moins imprécis ou de moins vague; « c'est ainsi que l'acte est plus noble que la puissance. Mais le fait d'appartenir à l'ordre intellectuel ne constitue pas ce qu'il y a de plus noble au sens que nous venons de dire; c'est, en effet, quelque chose d'indéterminé et de commun, comprenant sous lui une multitude de degrés, de même que le fait d'être sensible comprend sous lui une multitude de degrés dans cet ordre-là. Et, par suite, de même que tous les êtres sensibles n'appartiennent pas à la même espèce, de même aussi les êtres intellectuels pourront constituer des espèces diverses ». [Cf. dans le *Traité des Anges*, q. 50, art. 4, *ad 1um*, une objection semblable résolue de même façon].

L'*ad tertium* formule un point de doctrine très important. Saint Thomas répond que « sans doute, le corps n'est pas de l'essence de l'âme; mais l'âme, de par la nature de son essence, a qu'elle doit être unie au corps. Aussi bien n'est-ce pas, non plus, l'âme, à proprement parler, qui est dans telle espèce; mais le composé. Et cela même que l'âme, d'une certaine manière, a besoin du corps pour son opération, prouve qu'elle occupe, dans l'échelle des êtres intellectuels, un degré inférieur à celui de l'ange qui n'est pas dans un corps » [Cf. sur cette comparaison de l'ange et de l'âme, au point de vue de leur perfection respective, dans l'ordre intellectuel, *Traité des Anges*, q. 50, notamment l'art. 1; q. 55, art. 2].

Dans une de ses *Questions disputées*, la question *de l'Ame*, saint Thomas, à l'article 7, — après avoir démontré, comme il l'a fait ici, contre Origène et tous ceux qui partageaient plus ou moins son erreur, que l'ange et l'âme ne sont pas de même espèce, — s'applique à faire voir en quoi ou comment l'ange et l'âme sont, en effet, d'espèce différente.

Il nous fait remarquer d'abord que « nous ne pouvons arriver à la connaissance des substances intellectuelles que par la considération des substances matérielles. Or, parmi les substances matérielles, la diversité du degré dans la perfection de la nature

constitue une diversité dans l'espèce. On peut s'en convaincre aisément si l'on considère les divers genres de substances matérielles. Il est manifeste, en effet, que les corps mixtes l'emportent en perfection sur les éléments » ou corps simples ; « les plantes sur les minéraux, et les animaux sur les plantes. Et dans chacun de ces genres, on trouve des espèces diverses selon le degré de perfection naturelle. C'est ainsi que parmi les éléments », en raisonnant dans l'opinion des anciens, « la terre occupe le degré infime, et le feu le degré le plus élevé. De même, parmi les minéraux, c'est de degré en degré que la nature s'élève jusqu'à l'espèce » la plus parfaite, qui est celle « de l'or. Parmi les plantes aussi, jusqu'à l'espèce des arbres parfaits ; et, dans le monde animal, jusqu'à l'espèce de l'homme ; alors que cependant certains animaux sont très rapprochés des plantes, tels les animaux » fixés au sol et « privés du mouvement de translation », comme les polypes, « doués seulement du sens du toucher ; ou que certaines plantes sont très voisines des corps bruts. C'est ce qui a fait dire à Aristote qu'il en est des espèces des choses naturelles comme des espèces parmi les nombres où, en effet, l'espèce se trouve diversifiée selon qu'on ajoute ou qu'on soustrait une unité ». Pareillement, dans l'ordre de la nature, chaque nouveau degré de perfection dans la forme, non pas accidentelle, mais essentielle, constitue une espèce nouvelle [Cf. q. 50, art. 4, *ad 1um*].

Nous pouvons donc conclure qu' « il en sera de même dans les substances immatérielles : là aussi, les divers degrés dans la perfection naturelle constitueront des espèces diverses. Pourtant, remarque saint Thomas, il y a, sur ce point, une différence entre les substances immatérielles et les substances matérielles. Partout, en effet, où se trouve une diversité de degrés, il faut que ces degrés se prennent par rapport à un premier qui a raison de principe. Dans les substances matérielles, les divers degrés qui diversifient l'espèce se prennent en raison d'un premier principe qui est la matière ; et de là vient que les premières espèces », celles des éléments ou corps simples, « sont plus imparfaites, les suivantes, au contraire, plus parfaites parce qu'elles s'ajoutent aux premières ; c'est ainsi que les cor

mixtes ont une espèce plus parfaite » — l'eau, par exemple, sera plus parfaite que l'oxygène et l'hydrogène — « car ils ont en eux toute la perfection des éléments et plus encore. Il en est de même des plantes par rapport aux minéraux, et des animaux par rapport aux plantes. — Dans les substances immatérielles, au contraire, l'ordre des degrés, pour les diverses espèces, se prend, non par comparaison à la matière, puisqu'elles n'ont pas de matière, mais par comparaison à un premier agent qui doit être au sommet de la perfection. Et voilà pourquoi, ici, la première espèce sera plus parfaite que la seconde, comme étant plus rapprochée du premier Principe actif, tandis que la seconde aura une perfection dégradée par rapport à la première, et ainsi de suite jusqu'à la dernière. Or, la perfection souveraine du premier Principe actif consiste en ce que dans l'unité de son être souverainement simple il possède absolument toute bonté et toute perfection [Cf. *Traité de Dieu*, q. 4]. Il s'ensuit que dans la mesure où une substance immatérielle sera plus rapprochée de ce premier Principe, dans cette mesure-là elle possédera en une nature plus simple toute sa perfection et toute sa bonté, ayant moins besoin de formes surajoutées et inhérentes qui la complètent; et la gradation ou la *dégradation* ira ainsi en descendant jusqu'à l'âme humaine, qui occupe, parmi les substances immatérielles, le dernier degré, comme la matière première dans l'ordre des êtres sensibles. De là vient que dans sa nature, elle n'a pas les perfections d'ordre intelligible » qui doivent la compléter et la constituer en acte dans cet ordre; « elle est seulement en puissance aux choses intelligibles » qui doivent l'actuer, « comme la matière première est seulement en puissance par rapport aux formes sensibles. C'est pour cela qu'elle a besoin, pour son opération propre, d'être constituée dans l'acte des formes intelligibles en les puisant, à l'aide des facultés sensibles, dans les choses du monde extérieur. Et, parce que l'opération du sens ne se fait que par un organe corporel, de là vient enfin que l'âme humaine, de par la condition de sa nature, requiert d'être unie à un corps et fait partie de l'espèce humaine, ne constituant pas, à elle seule, la raison totale d'espèce ».

On nous saura gré, nous n'en doutons pas, d'avoir reproduit

cette magnifique page de saint Thomas, où le saint Docteur montre, dans une si ample et si lumineuse synthèse, la place exacte que doit occuper, entre le monde sensible proprement dit et le monde des purs esprits, l'âme humaine, située « au confin des deux mondes », selon la belle expression du même saint Docteur, dans sa *Somme contre les Gentils* (liv. II, ch. LXVIII).

L'âme humaine, étudiée en elle-même, nous est apparue comme distincte du corps qu'elle anime et dont elle constitue l'acte ou la forme le faisant être tel. Elle se distingue du corps, au point de n'en pas dépendre dans son opération propre qui est l'opération intellectuelle, ni, par suite, dans son être ; et c'est là un privilège qui lui appartient exclusivement : aucune autre âme, non pas même l'âme des bêtes, ne le partage avec elle. Pourtant, et si elle est ainsi indépendante du corps dans son être, ce n'est pas qu'elle constitue, à elle seule, un tout spécifique ; elle doit s'unir au corps pour former avec lui ce tout spécifique qui est l'être humain. Dans sa réalité intime, l'âme humaine doit nécessairement être quelque chose d'immatériel : toute matière, en quelque sens qu'on entende la matière, si on la prend comme coprincipe essentiel d'une nature donnée, doit être exclue de l'essence de l'âme, qui constitue, en elle-même, une forme pure, à l'instar des purs esprits. D'où il suit qu'elle ne saurait jamais perdre l'être qu'elle a : elle est nécessairement incorruptible et immortelle. Que si elle appartient par sa nature à la famille des esprits, ce n'est pas en ce sens qu'elle soit de même espèce avec eux. S'il est tout à fait certain, pour saint Thomas, qu'il n'y a pas deux purs esprits à être de même espèce, combien plus faudra-t-il que l'âme humaine soit, elle aussi, d'une espèce différente. Elle occupe, parmi les esprits, la dernière place, la place infime qui lui permet, tout en étant une substance intellectuelle, de participer intimement à la vie des êtres corporels et sensibles. — Ce sont ces rapports intimes de la substance de l'âme avec le corps que nous devons maintenant, pour achever de pénétrer sa nature, nous appliquer à étudier.

Et tel est précisément l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVI.

DE L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS.

Cette question comprend huit articles :

1° Si le principe intellectif s'unit au corps à titre de forme?
2° Si le principe intellectif se multiplie numériquement selon la multiplication des corps; ou s'il n'y a qu'une seule intelligence pour tous les hommes ?
3° Si dans le corps dont le principe intellectif est la forme, se trouve quelque autre âme?
4° S'il se trouve en lui quelque autre forme substantielle?
5° Quel doit être le corps dont le principe intellectif est la forme?
6° Si ce principe est uni à ce corps par l'entremise d'un autre corps?
7° Si c'est par l'entremise de quelque accident?
8° Si l'âme est tout entière en chaque partie du corps?

Le simple énoncé des articles de cette question nous prouve que saint Thomas l'étudie sous tous ses aspects et qu'il n'entend laisser dans l'ombre aucun point de ce délicat et si important problème. On peut voir, par là, si la philosophie chrétienne avait attendu la venue de Descartes pour scruter comme il convient la grande question qu'on pourrait appeler la question *anthropologique* par excellence : c'est ici, en effet, qu'il s'agit de déterminer, dans leur rapport de dépendance essentielle, les deux principes qui constituent, au sens intégral, formel et spécifique, l'homme. Dans quels rapports sont entre eux, pour la constitution de ce tout spécifique qu'on appelle l'homme, l'âme et le corps? — A quel titre ou sous quelle raison l'âme subsistante, dont nous avons précisé la nature à la question précédente et que nous savons être un principe d'opération intellectuelle, s'unit-elle au corps? (art. 1-4). Dans quel état ou de

quelle condition doit être le corps auquel l'âme s'unira sous la raison précisée en ces quatre premiers articles? (art. 5). Comment se fera l'union entre cette âme et ce corps? (art. 6-7). Quelles seront les conséquences d'une telle union? (art. 8). — Et d'abord, à quel titre ou sous quelle raison le principe intellectif va-t-il pouvoir et devoir s'unir au corps : sera-ce à titre de forme? (art. 1); de forme s'individuant dans ce corps auquel nous la dirons unie? (art. 2); remplissant, à elle seule, le rôle de toute autre âme? (art. 3); le rôle de toute autre forme substantielle? (art. 4).

Est-ce à titre de forme que le principe intellectif s'unit au corps dans ce tout que nous appelons l'homme?

Tel est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le principe intellectif s'unit au corps à titre de forme?

Cet article est un des plus importants de la *Somme théologique*. Il commande tout le traité de l'homme. Selon qu'on admet la doctrine exposée ici, ou selon qu'on la rejette, on est dans la vérité ou dans l'erreur sur ce qui nous touche le plus près, c'est-à-dire notre nature. Et ce n'est pas seulement la foi qui se trouve intéressée dans la solution de cet article; c'est encore la raison : car, ainsi que le note saint Thomas dans son opuscule *De l'Unité de l'intelligence*, contre les averroïstes, c'est aller contre l'évidence et contre les premiers principes de la philosophie, de vouloir admettre une solution autre que celle qui va être démontrée. Et c'est précisément parce qu'il n'y a ici qu'une solution possible et qui s'impose avec une absolue nécessité, que tout de suite saint Thomas nous met en présence de cette solution, se demandant, sans même soulever aucune autre hypothèse et sans discuter au préalable aucun autre mode d'union, — si le principe intellectif, dans l'homme, s'unit au corps par mode de forme. Il prend ici le mot *forme* au sens de forme substantielle, au sens de principe d'être, qui, s'unissant à

cet autre principe qui s'appelle la matière, et qui est ici le corps, constitue avec lui un seul tout, un seul être substantiel, lequel être substantiel appartient à telle espèce déterminée et a ses opérations propres.

L'union dont nous nous enquérons ici, entre le principe intellectif et le corps, sera donc une union substantielle. La composition qui en résultera sera une composition substantielle. Et il importe, à ce sujet, de bien saisir en quoi conviennent la composition substantielle et la composition accidentelle, et en quoi elles diffèrent. Nous reproduirons, là-dessus, une page admirable de Cajétan, que nous trouvons ici même dans son commentaire sur cet article (n° 31). « La composition substantielle et la composition accidentelle conviennent en ceci, nous dit-il, que l'une et l'autre sont tout ensemble acte et puissance; mais elles diffèrent en ce que, dans la composition substantielle, on a un tout qui est *être* et *un* par soi, tandis que cela n'est pas dans la composition accidentelle ».

« La racine de cette diversité est que ce qui est *être* et *un* par soi doit se trouver essentiellement dans un certain genre et dans une certaine espèce qui soient uniques »; il ne peut pas appartenir à deux genres prochains et à deux espèces. « Par suite, il faut, s'il est composé, qu'il soit composé d'un acte essentiel et d'une puissance essentielle, sans quoi il ne serait pas, en tant qu'essence, dans une seule espèce. Or, ne peut être puissance essentielle d'un acte donné que cette puissance qui n'est rien autre que puissance de cet acte; c'est ce que le *figurable* signifie par rapport à la *chose figurée*, le *combustible* par rapport à l'acte de *brûler;* et ainsi du reste. D'autre part, toutes les fois qu'un seul acte s'unit à une seule puissance, il ne se produit là qu'un seul être en raison de cet acte; et, par suite, on a un être qui est être par soi et un par soi. Au contraire, quand ce sont deux actes qui s'unissent, il est nécessaire qu'il y ait là deux êtres », deux actes d'être, puisque chaque acte (au sens métaphysique de ce mot) porte avec lui son être, « et du coup, on n'aura plus un tout qui soit *être* et *un* par soi; il ne le sera que par accident » ou par occasion : on n'aura qu'un tout accidentel.

« C'est pour cela qu'on lit au septième livre des *Métaphysiques* »

(de S. Th., leç. 13; Did., liv. VI, ch. XIII, n° 8) cette parole profonde « que de deux actes » réunis « on n'aura jamais un *un* par soi ». Pour avoir l'être par soi et l'un par soi, il faut de toute nécessité, comme il a été dit, quand il s'agit d'êtres composés, qu'il y ait union d'une seule puissance et d'un seul acte, d'une puissance qui ne soit que la puissance de cet acte, et d'un acte qui ne soit que l'acte de cette puissance. « Par exemple, le corps chaud se compose d'une matière qui peut être chauffée et de la chaleur qui chauffe cette matière. Mais cette matière qui peut être chauffée n'est pas seulement ce que ces mots signifient, c'est-à-dire une capacité apte à être actuée par la forme chaleur; elle est en soi une certaine nature distincte de la raison de chaleur, du bois, par exemple, ou de l'eau. Et voilà pourquoi de cette matière apte à être chauffée et de la chaleur qui l'actue ne résulte pas quelque chose qui ait l'être et qui soit un par soi : de cette nature, en effet, par exemple le bois ou l'eau, et de la chaleur réunies ne peut pas résulter un tout qui soit être et un par soi; chacun des deux, en effet, porte son être propre », l'être bois ou l'être eau et l'être chaleur; « d'où résultent nécessairement deux êtres. Si, au contraire, ce qui est apte à être chauffé n'avait pas de nature en soi, si selon tout lui-même il n'était rien que par rapport à l'acte d'être chauffé, il est clair que des deux réunis ne résulterait qu'un seul être : l'être chaud en tant que tel. Ce qui est apte à être chauffé n'apporterait avec lui aucun être propre; il n'aurait d'autre être que l'être apporté par l'acte ou la forme chaleur; il ne serait spécifié que par cet être; et, par suite, l'un et l'autre », c'est-à-dire l'apte à être chauffé et l'acte de chaleur, « s'uniraient pour ne faire qu'une seule espèce, qu'une seule essence, ce qui constitue précisément l'être et l'un par soi. — C'est donc parce que dans la composition substantielle le sujet est purement en puissance », n'ayant pas d'acte préalable en lui-même, « tandis que dans la composition accidentelle, le sujet est un être déjà en acte », non sans doute par rapport à l'être accidentel, mais par rapport à l'être substantiel; « c'est pour cela que dans la première nous avons un être par soi, tandis que dans la seconde on n'a qu'un être » ou un tout « accidentel ».

La doctrine que nous trouvons si nettement résumée et précisée dans cette page lumineuse de Cajétan est d'une importance extrême. Il est impossible de rien entendre à la nature des divers êtres dans le monde physique, si on ne l'a constamment devant les yeux. Tout être physique qui a une nature propre et qui n'est pas un composé accidentel de plusieurs natures distinctes, doit remplir les conditions que nous venons de rappeler. Il doit être composé d'un double principe essentiel dont l'un ne dit que puissance par rapport à l'autre, et l'autre dit tout l'acte par rapport au premier. Si le principe qui dit puissance était déjà en lui-même actué par un acte préalable, l'adjonction de l'acte nouveau ne serait qu'une adjonction d'être accidentel ; il y aurait nécessairement multiplicité d'être, il n'y aurait pas, c'est trop évident, *unité d'être*, au sens propre et absolu de ce mot. On ne pourrait parler d'unité d'être qu'au sens d'agrégat. Et la raison en est, ainsi qu'il a été dit — c'est d'ailleurs, comme le note encore Cajétan, ici même, n. 32, le principe le plus essentiel de toute nature physique et le plus grand principe de toute la métaphysique — *maximum metaphysicæ principium* — que *tout acte ou toute forme porte son être et en est inséparable*. Si donc on a, dans un même sujet, plusieurs actes ou plusieurs formes, on aura nécessairement multiplicité d'être. Pour avoir *l'être unique qui constitue l'essence*, il ne faut, dans le sujet, que la raison de puissance ordonnée à l'acte unique ou à la forme unique qui doit lui porter son être.

Mais nous en avons déjà trop dit pour préparer l'intelligence de l'article premier; et la doctrine que nous venons de rappeler s'appliquera à toute la suite de la question. — Le point spécial qui doit être traité à l'article premier est de savoir si la forme subsistante dont nous avons parlé à la question précédente, et qui est le principe de l'opération intellectuelle, peut et doit s'unir, et s'unit en effet, à ce sujet ou à cette puissance que nous appelons le corps, à titre de forme. Le principe intellectif, dans l'homme, a-t-il, par rapport au corps, la raison d'acte, la raison de forme lui donnant son être, et le corps a-t-il, par rapport à ce principe intellectif, la raison de puissance ou de sujet recevant l'être de lui et constituant avec

lui une seule nature, une seule essence, un seul être substantiel?

Six objections veulent prouver que « le principe intellectif ne s'unit pas au corps à titre de forme ». — La première est une parole fameuse d' « Aristote » qui « dit, au troisième livre de l'*Ame* (ch. IV, n. 4, 5; de S. Th., leç. 7), que l'intellect est *séparé* et qu'il n'est l'acte d'aucun corps. Donc le principe intellectif ne s'unit pas au corps à titre de forme ». — La seconde objection rappelle ce point de doctrine si important dans la philosophie de la nature, que « toute forme est déterminée selon la nature de la matière dont elle est la forme; sans quoi, il ne serait pas requis de proportion entre la matière et la forme. Si donc l'intelligence était unie au corps par mode de forme, tout corps ayant une nature déterminée, il s'ensuivrait que l'intelligence aussi aurait une nature déterminée; et, dès lors, elle ne pourrait plus tout connaître, ainsi qu'il a été montré plus haut (art. 2 de la quest. préc.); ce qui est contraire à la raison même d'intelligence. Donc l'intelligence ne s'unit pas au corps à titre de forme ». — La troisième objection insiste. Elle fait observer que « toute puissance réceptive qui est acte d'un corps, reçoit la forme d'une façon matérielle et individuelle; l'objet reçu, en effet, ne peut être reçu que selon le mode du sujet qui reçoit. Or, la forme de la chose connue par l'intelligence n'est pas reçue dans l'intelligence d'une façon matérielle et individuelle, mais plutôt d'une façon immatérielle et universelle; sans quoi, l'intelligence ne connaîtrait pas l'immatériel et l'universel, mais seulement le singulier, comme le sens. Donc l'intelligence n'est pas unie au corps à titre de forme ». — La quatrième objection fait observer que « la puissance et l'action appartiennent au même; car c'est le même sujet qui peut agir et qui agit. Puis donc que l'action intellectuelle n'est pas le fait du corps, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. préc., art. 2), il s'ensuit que la puissance intellective ne sera pas, elle non plus, la puissance d'un corps. Mais la vertu ou la puissance ne peut pas être plus abstraite ou plus simple que ne l'est l'essence d'où cette vertu dérive. Par conséquent, même la substance de l'âme », sans parler de la faculté intellective, « ne saurait être la forme du corps ». — La cin-

quième objection, très importante, argue de ce que l'âme intellective subsiste en elle-même. « Ce qui a l'être par soi ne peut pas s'unir au corps à titre de forme ; car la forme est ce par quoi une chose est ; et donc l'être qu'a la forme ne lui appartient pas en propre » : il est au tout ; ce n'est pas la forme qui est, c'est le tout ou le composé qui est par la forme. « Puis donc que le principe intellectif a l'être par lui-même et qu'il est subsistant, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. préc., art. 2), il s'ensuit qu'il ne peut pas s'unir au corps à titre de forme ». — La sixième objection n'est pas moins importante : elle touche à la question de l'âme séparée. « Ce qui appartient à une chose en raison d'elle-même est inséparable de cette chose. Or, il est essentiel à la forme d'être unie à la matière : ce n'est pas, en effet, en vertu d'un accident quelconque, mais c'est par elle-même, par son essence, qu'elle est l'acte de la matière ; car, sans cela, de la matière et de la forme ne résulterait pas un tout substantiel, mais seulement un tout accidentel », ainsi que nous pouvions nous en convaincre tout à l'heure par la note empruntée à Cajétan. « Il s'ensuit que la forme ne peut pas être sans la matière. D'autre part, le principe intellectif est incorruptible, selon que nous l'avons montré plus haut (q. préc., art. 6) ; et quand le corps se corrompt, lui demeure séparé du corps. Il n'est donc pas possible que le principe intellectif s'unisse au corps à titre de forme ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler que « d'après Aristote, au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2 ; Did., liv. VII, ch. II, n. 6, 7), la différence » spécifique, pour les êtres composés de matière et de forme, « se tire de la forme. Or, la différence constitutive de l'homme est » la qualité de « *raisonnable* » ; l'homme se définit, en effet : un animal raisonnable. « Et puisque ce titre de *raisonnable* convient à l'homme en raison du principe intellectif, il s'ensuit que le principe intellectif est bien la forme de l'homme ». — Cet argument est excellent (Cf. l'opuscule de S. Thomas, *de Ente et Essentia*).

Au corps de l'article, saint Thomas pose sa conclusion, dès le début, en ces termes : « Il est nécessaire d'affirmer que l'intelligence, qui est le principe de l'opération intellectuelle » dans

l'homme, « est la forme du corps humain ». Grande parole, que nous ne serons jamais assez reconnaissants au génie de saint Thomas d'avoir exprimé avec cette netteté et cette force. Après les explications données au début de cet article, il est aisé d'en saisir tout le sens et l'immense portée. De ce fonds substantiel qui est le principe de l'opération intellectuelle dans l'homme, et du corps humain que nos sens peuvent saisir, avec ses organes, avec sa structure, tel que nous le décrirons à l'article 5, se constitue, dans l'homme, un seul tout, un seul être, une seule substance, où le corps a raison de puissance, et seulement de puissance, sans acte préalable, et le fonds substantiel d'où émane le principe de l'opération intellectuelle, raison d'acte, d'acte unique, qui seul porte l'être avec lui, en telle manière qu'il n'y a là qu'un seul être spécifique et substantiel. Tel est déjà, implicitement, le sens de la conclusion formulée ici par saint Thomas, comme nous le verrons d'ailleurs explicitement, à mesure que se déroulera l'étude de la question présente.

Cette conclusion une fois posée, saint Thomas va s'appliquer à en donner la preuve. — La voici dans toute la rigueur de sa formule. « Ce qui est le principe premier en vertu duquel un être agit est la forme de l'être auquel l'opération est attribuée; c'est ainsi que ce qui fait, d'abord et à titre de principe premier, qu'un corps accomplit normalement toutes les fonctions propres à ses divers organes, c'est son état de santé, et ce par quoi d'abord l'âme produit l'acte de savoir, c'est la science; d'où nous dirons que la santé est la forme du corps. » dont les actions sont saines, « et que la science est la forme de l'âme » qui sait. « La raison de ce principe est que tout être agit selon qu'il est » : l'acte second, qui est l'opération, suppose nécessairement l'acte premier, qui est l'être. Il faut être avant d'agir; et rien n'agit que selon qu'il est. Impossible qu'un corps *chauffe*, s'il *n'est pas chaud*, ou que son acte de *chauffer* s'étende plus loin que ne le comporte la qualité ou l'intensité de chaleur qui est en lui. C'est donc à la nature et au degré de l'être que se mesure la nature et le degré de l'action. « Par conséquent, cela même qui fait qu'un être est dans la réalité de l'être actuel, c'est cela qui fait qu'il agit ». D'où il suit nécessairement que ce qui est

le principe premier de l'action est le principe premier de l'être actuel. Or, le principe premier de l'être actuel, c'est la forme; tout être étant en acte par sa forme. — Donc, et selon qu'il a été dit, ce qui est le principe premier en vertu duquel un être agit, est la forme de l'être auquel l'opération est attribuée.

« D'autre part, il est manifeste que le principe premier qui fait que le corps vit, c'est l'âme »; c'est par là, en effet, que le corps vivant se distingue du corps non vivant, savoir : que l'un est animé et que l'autre ne l'est pas. Donc l'âme sera nécessairement la forme du corps qui vit. « Et parce que la vie se manifeste par des opérations diverses selon les divers degrés qu'on trouve parmi les vivants, nous appellerons du nom d'âme le principe premier qui fera que chacune de ces opérations vitales s'exerce; c'est ainsi que l'âme est le principe premier qui fait que nous nous assimilons la nourriture, que nous sentons, que nous nous mouvons d'un mouvement local; et, pareillement, le principe premier qui fait que nous produisons l'acte d'intelligence ». Et comme c'est un même être essentiel à qui nous attribuons toutes ces opérations dans l'homme, il faudra de toute nécessité que le principe premier qui fait que l'une quelconque de ces opérations s'exerce, sans en excepter l'opération intellectuelle, ait, dans ce tout substantiel que nous appelons l'homme, la raison de forme substantielle, puisque, nous l'avons dit, le principe premier qui fait qu'un être agit est la forme de l'être auquel l'opération est attribuée. « Donc, ce principe qui est le principe premier en vertu duquel nous produisons l'acte d'intelligence, que ce principe soit appelé du nom d'intelligence ou du nom d'âme intellective, — ce principe est la forme du corps ».

« Et c'est là, ajoute saint Thomas, la démonstration que donne Aristote au second livre *de l'Ame* » (ch. II, n. 12; de S. Th., leç. 4). — Dans son opuscule *Sur l'Unité de l'intelligence*, contre Averroès, saint Thomas déclare qu' « il est impossible de trouver une raison plus forte, pour établir la vérité actuelle, que cette argumentation empruntée à Aristote — *nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit*. Et il ne craint pas, dans cet opuscule, comme ici dans la *Somme théologique*, d'appeler cette argumentation du nom de

démonstration, au sens le plus formel de ce mot. Il ajoute que « la vertu de cette démonstration et son infrangibilité apparaît en ceci, que tous ceux qui ont voulu s'en écarter sont nécessairement tombés dans l'erreur ».

N'oublions pas, en effet, ce qu'il s'agit d'expliquer et de justifier par la raison. C'est le fait de conscience le plus imprescriptible, — de l'avis même de Descartes, et de l'avis de tous; car si quelqu'un voulait nier ce fait, il n'y aurait plus à discuter avec lui, *non esset audiendus*, déclare saint Thomas, — le fait que nous-mêmes, que chacun de nous, produisons vraiment l'acte d'intellection, l'acte de penser. Nous pensons, et nous avons conscience que c'est nous-mêmes qui pensons. Vouloir nier cela, serait se mettre au ban de la raison elle-même. Or, pour expliquer ce fait, que c'est nous-mêmes, que c'est chacun de nous, qui pensons, et que cet acte de penser est vraiment nôtre, il faut dire que le principe premier d'où émane cet acte, en nous, est la forme substantielle de notre corps. Il le faut de toute nécessité.

« Si, en effet, poursuit ici saint Thomas dans la *Somme théologique*, si quelqu'un veut dire que l'âme intellective n'est pas la forme du corps, il faut qu'il trouve le mode selon lequel cet acte, qui est l'acte d'entendre, convient à cet individu humain; chacun de nous expérimente, en effet, qu'il est lui-même celui qui entend. — Or, c'est d'une triple manière qu'une action peut être attribuée à quelqu'un, comme on le voit par Aristote au cinquième livre des *Physiques* (ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I). Un être, en effet, est dit agir, ou mouvoir, — ou bien selon tout lui-même, et c'est ainsi que le *médecin* guérit »; c'est, en effet, selon tout ce qui le constitue *tel*, c'est-à-dire *médecin*, que le médecin agit et travaille à procurer la santé; — « ou bien selon une partie de lui-même; et c'est ainsi que l'*homme* voit par l'œil; — ou bien d'une façon accidentelle » et comme par occasion : « c'est ainsi qu'on dira d'un homme *blanc* qu'il construit une maison; c'est, en effet, chose entièrement accidentelle, pour le constructeur de la maison, en tant que tel, d'être blanc ou d'être noir ».

« Or, quand nous disons que Socrate ou que Platon enten-

dent, il est manifeste que nous ne leur attribuons pas cet acte d'entendre par mode d'attribution accidentelle : nous l'attribuons, en effet, à chacun d'eux selon qu'il est homme; et d'*être homme* n'est pas pour eux une chose accidentelle, mais essentielle. — Il faut donc, ou bien dire que Socrate entend selon tout lui-même, ainsi que l'a fait Platon (I, *Alcibiade*, ch. xxv) », et nous avons vu (art. 4 de la question précédente) que Descartes devait reprendre ce sentiment de Platon, « disant que l'âme intellective » ou l'âme pensante « était tout l'homme; — ou bien que l'intelligence », qui est le principe de cette opération attribuée à Socrate, « est une partie de Socrate. La première hypothèse ne se soutient pas; car, ainsi qu'il a été montré plus haut (art. 4 de la question précédente), c'est *le même homme* qui a conscience d'entendre ou de penser et de sentir; or, le fait de sentir ne s'explique pas sans le corps. Il s'ensuit, de toute nécessité, que le corps *fait partie de l'homme* ». Donc, l'âme intellective ou l'âme puissante n'est pas *tout l'homme;* elle aussi *fait partie* de l'homme. « Il demeure, par conséquent, que l'intelligence par laquelle Socrate entend est une partie de Socrate, en ce sens que l'intelligence s'unit d'une certaine manière au corps de Socrate ».

« Cette union a été expliquée par » Averroès, « le commentateur » d'Aristote, « au troisième livre *de l'Ame* » (Comm. V, digress. part. 5), d'une manière assez étrange. « Pour lui, elle se faisait au moyen de l'espèce intelligible. Cette espèce intelligible, en effet », qui est, pour nous, et dans le système d'Aristote, ainsi que nous aurons bientôt à l'expliquer longuement, un des principes essentiels de l'acte d'intellection, « a un double sujet : l'un qui est l'intellect possible » ou l'entendement réceptif; « l'autre, qui est l'image subjectée dans les organes corporels », notamment dans l'imagination et la mémoire sensible. « C'est par cette espèce intelligible » subjectée dans l'un et dans l'autre, « que devait s'expliquer », pour Averroès, « le rapport de continuité entre l'intellect possible » ou le principe élicitif de l'opération intellectuelle, « et le corps de cet homme ou de cet autre », auxquels individus humains est attribuée cette opération.

« Mais, déclare saint Thomas, cette continuation ou cette

union ne suffit pas à expliquer » le fait dont il s'agit, et qui est « que l'action intellectuelle est » vraiment « l'action de Socrate. On peut s'en convaincre par ce qui se passe dans le sens, d'où Aristote s'élève à considérer ce qui se passe dans l'intelligence. Les images, en effet, sont à l'intelligence ce que les couleurs sont à la vue, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'âme* » (ch. v, n° 1; ch. VII, n° 3; de s. Th., leç. 10, 12), en entendant cela au sens qui a été expliqué à la question précédente, art. 2, *ad 3um*. « De même donc que les couleurs sont dans l'œil, de même les espèces tirées des images sont dans l'intellect possible. Or, il est bien évident que les couleurs ont beau être subjectées sur le mur et leur similitude être dans l'œil qui les voit, jamais, pour cela, nous n'attribuerons au mur l'action de voir; nous ne disons pas, en effet, que le mur coloré voit, mais plutôt qu'*il est vu*. Lors même donc que se trouvent dans l'intellect possible » qui produit l'acte d'entendre, « les espèces ou similitudes des images sensibles subjectées dans les organes corporels de Socrate, il ne s'ensuivra aucunement que Socrate, en qui se trouvent ces images, entende; il s'ensuivra simplement que lui-même ou les images subjectées en lui *sont entendus* ». — Et donc il ne sert de rien de recourir à cet expédient que les tenants d'Averroès exaltaient si fort du temps de saint Thomas, et qui n'est, suivant le mot du saint Docteur, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. II, ch. LIX, qu'un assemblage de choses vaines et impossibles — *frivola et impossibilia*.

Sera-t-on plus heureux avec l'expédient de Platon (I *Alcibiade*, ch. XXV; *Phèdre*. ch. XXX; *Timée*, Did., vol. II, p. 213; *Lois*, liv. X, Did., vol. II, p. 451), repris ensuite par Descartes, et qui consiste à comparer l'union de l'âme et du corps à celle du moteur et du mobile? « Il en est d'autres, déclare saint Thomas, qui ont voulu que l'intelligence fût unie au corps, à titre de moteur : de la sorte, le corps et l'intelligence constitueraient un seul tout », l'homme, « auquel on pourrait attribuer l'opération intellectuelle ». — Mais, poursuit le saint Docteur, « c'est là chose vaine, et à bien des titres. — D'abord, parce que l'intelligence ne meut le corps que par l'entremise de la faculté appétitive; or, le mouvement de l'appétit présuppose l'opération de

l'intelligence. Ce n'est donc pas parce que Socrate est mû par l'intelligence, qu'on pourra dire de lui qu'il entend; mais bien plutôt, c'est parce qu'il entend, qu'il peut être dit mû par l'intelligence. — Secondement, parce que Socrate étant un certain individu parmi les êtres physiques, dont l'essence est une, composée de matière et de forme, si l'intelligence n'est pas sa forme, il s'ensuit qu'elle est en dehors de son essence; et, par suite, l'intelligence se comparera au tout de Socrate comme le moteur au mobile. Mais l'intellection est une opération immanente qui ne passe pas en un autre, comme l'action de chauffer; elle demeure dans le sujet qui agit. Il s'ensuit que l'acte d'entendre ne pourra pas être attribué à Socrate lui-même, du fait qu'il sera mû par l'intelligence » : cet acte s'accomplira en un autre sujet que Socrate; il ne sera jamais l'acte de ce dernier. — La raison est excellente. — « Troisièmement, parce que l'action du moteur n'est jamais attribuée à la chose mue si ce n'est comme à un instrument; c'est ainsi que l'action du charpentier est attribuée à la scie. Si donc l'acte d'entendre est attribué à Socrate parce qu'il est l'acte de celui qui le meut, il s'ensuit que cet acte n'est attribué à Socrate que comme à un instrument. Et cela même est contre le sentiment d'Aristote qui veut que l'acte d'entendre n'ait pas d'organe corporel. — Quatrièmement, parce que, si l'action de la partie est attribuée au tout, comme par exemple l'action de l'œil à l'homme, cependant elle n'est jamais attribuée à une autre partie, sauf peut-être d'une manière tout à fait accidentelle. Nous ne disons pas, en effet, que la main voie, parce que l'œil voit. Si donc c'est de la manière indiquée que Socrate et l'intelligence font un, on ne pourra jamais attribuer à Socrate l'opération de l'intelligence. Que si Socrate désigne le tout qui se compose de l'union de l'intelligence avec les autres parties qui sont en lui, sans que cette union doive s'entendre autrement que l'union du moteur au mobile (et c'est bien là, semble-t-il, ce qui répond le plus exactement au sentiment de Descartes), « il s'ensuit que Socrate ne sera pas un tout pur et simple, ni par conséquent un être purement et simplement », mais un tout accidentel; « car l'être et l'un se suivent ». — Cette dernière raison est décisive. Elle vaut contre tous ceux, quels qu'ils soient, qui ne

veulent pas admettre une union de matière et de forme entre le corps et l'âme. Ils sont obligés de confesser, pour être sincères, que l'homme n'est plus un être par soi, mais simplement un agrégat ou un tout accidentel.

« Il demeure donc », conclut saint Thomas, résumant toute son argumentation pour établir cette admirable preuve d'Aristote, — « que le seul mode justifiant » le fait imprescriptible dont témoigne tout homme conscient, « que *cet homme entend*, est le mode affirmé par Aristote, et qui consiste à dire que le principe intellectif est la forme de cet homme. Et c'est ainsi que l'opération même de l'intelligence » que nul ne peut nier se trouver dans l'homme et lui appartenir, « montre que le principe intellectif s'unit au corps à titre de forme ». — Résumant cette même argumentation, dans l'opuscule *de l'Unité de l'intelligence*, contre Averroès, saint Thomas allait jusqu'à proférer ces paroles dont il serait superflu de souligner le caractère particulièrement expressif, surtout de la part du saint Docteur : « Ainsi donc, on le voit, l'intelligence ne s'unit pas à Socrate, seulement à titre de moteur ; et l'on voit aussi que quand même cela serait, cela ne servirait de rien pour expliquer que Socrate entend. Ceux-là donc qui veulent défendre une telle position, — ou qu'ils avouent ne rien entendre et être indignes qu'on discute avec eux, — ou qu'ils confessent ce qu'Aristote conclut, savoir que ce qui est le premier principe qui fait que nous entendons, a raison d'espèce et de forme ».

Après avoir donné cette première preuve dont il nous a montré toute la rigueur, saint Thomas ajoute, dans l'article de la *Somme*, que nous commentons : « La même vérité peut encore être mise en lumière par la considération de ce qui constitue la raison de l'espèce humaine. La nature de chaque être, en effet, se manifeste par son opération. Or, l'opération propre de l'homme, en tant qu'homme, c'est l'acte de penser ; c'est par là, par cet acte, qu'il s'élève au-dessus de tous les animaux. Aussi bien, Aristote, dans son livre de l'*Éthique* (liv. X, ch. VII, n° I ; de s. Th., leç. 10), a-t-il mis dans cette opération, comme dans l'opération propre à l'homme, la félicité dernière. Il faut donc que l'homme soit constitué dans son espèce par ce qui est le

principe de cette opération. Mais un être n'est constitué dans son espèce que par ce qui est sa forme propre. Il demeure donc que le principe intellectif est la propre forme de l'homme ».

Une seule chose paraît faire difficulté à l'admission de cette conclusion qui s'impose avec la rigueur dont nous a parlé saint Thomas. Et c'est assurément de comprendre comment le principe d'un acte aussi spirituel que l'acte de penser peut être, en effet, et au sens strict, la forme d'un corps. — Pour répondre à cette objection tacite, qui, d'ailleurs, était plus ou moins contenue dans les premières objections qui ont été posées au début de l'article et qu'il s'agira de résoudre expressément tout à l'heure, saint Thomas, ici, à la fin du corps de l'article. nous invite à « considérer que plus une forme est excellente, plus aussi elle domine la matière corporelle et moins elle s'y trouve immergée, et plus elle la dépasse dans son opération ou dans sa vertu. Aussi bien voyons-nous que la forme du corps mixte a une certaine opération que ne causent point les qualités élémentaires » des corps simples. Dans la *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. LXVIII, et dans les *Questions disputées*, quest. unique de *l'Ame*, art. I), saint Thomas donnait, comme exemple, l'aimant qui attire le fer. « Et plus on monte ainsi, continue le saint Docteur, dans la perfection ou l'excellence des formes, plus on rencontre le fait de la vertu excédant la matière élémentaire; c'est ainsi que l'âme végétale dépasse en vertu la forme du métal; et l'âme sensitive, l'âme végétale ». Ce fait de la gradation des formes et de leurs vertus respectives, signalé ici par saint Thomas, n'a certes pas besoin qu'on y appuie. Il est assez évident par lui-même. Ce n'est pas la science expérimentale de nos jours qui le contredira. Tels savants, qui sortent de leur rôle pour empiéter sur le domaine de la philosophie, pourront bien vouloir expliquer d'une façon plus ou moins adaptée, la nature de ces diverses formes et de ces diverses vertus. Mais leur gradation ne peut raisonnablement être niée par personne. L'eau est certainement plus parfaite que ses composants, oxygène et hydrogène; la plante, plus parfaite que l'eau ou tout autre corps inanimé ; l'animal, plus parfait que la plante. Quant à l'homme, il occupe incontestablement le degré le plus élevé parmi les êtres du monde

sensible; et, à ce titre, « l'âme humaine », qui est sa forme, « sera, parmi toutes les formes » des êtres matériels, « la plus excellente et la plus parfaite. C'est précisément en raison de cette noblesse et de cette excellence, qu'elle émerge, par sa vertu, au-dessus de la matière corporelle, jusqu'à avoir une opération et une vertu dans laquelle la matière corporelle ne communique en aucune façon. C'est cette vertu » ou cette faculté, « que nous appelons l'intelligence ».

Pouvait-on de manière plus positive et plus rationnelle, plus suave et plus forte, s'élever, de degré en degré, depuis les formes élémentaires des corps simples qui confinent au néant, à peine distinctes des simples dispositions de la matière, comme s'exprime saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils* (endroit précité), jusqu'à l'âme humaine, tenant à la matière par son fond, au point d'en être l'acte et la forme, et cependant émergeant au-dessus de cette matière si excellemment qu'elle a une faculté et une opération propres où la matière et le corps n'ont aucune part? — Une fois de plus, et grâce à ce nouveau coup d'œil synthétique jeté sur l'admirable connexion des choses — *mirabilis rerum connexio* (c'est encore l'expression de saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*), — nous pouvons apprécier l'image si juste, si poétique et si métaphysique tout ensemble, du saint Docteur, définissant l'âme humaine « une sorte d'horizon et comme le confin du monde corporel et du monde incorporel — *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*, — en ce sens qu'étant elle-même incorporelle » et spirituelle, « elle est cependant la forme d'un corps » : de laquelle union entre une substance intellectuelle et la matière corporelle ne résulte pas un quelque chose moins *un* que de la forme feu et de sa matière, mais bien plutôt davantage; car plus une forme domine sur la matière, plus l'unité sera parfaite entre la matière et cette forme » (*Somme contre les Gentils,* liv. II, ch. LXVIII).

Ici viendrait la comparaison lumineuse établie par saint Thomas entre l'unité spécifique, fruit de l'union substantielle entre la matière et la forme, et l'unité par voie de contact, qu'il s'agisse du contact d'étendue et de quantité, ou du contact de vertu et d'action. C'est encore au second livre de la *Somme contre les*

Gentils, ch. LVI, que nous trouvons exposé ce point de doctrine.

« La substance intellectuelle ne peut pas s'unir au corps par mode de contact proprement dit. Le contact, en effet, est le propre des corps; car on dit se toucher les choses dont les extrémités sont ensemble, comme les points, les lignes, les surfaces, qui sont les extrémités des corps » : deux corps dont les points extrêmes s'unissent en un même point, ou les lignes en une même ligne, ou les surfaces en une même surface, sont précisément les corps dont nous disons qu'ils se touchent. « Puis donc que la substance intellectuelle n'est pas un corps », n'ayant ni point, ni ligne, ni surface, « il est évident que ce n'est pas par mode de contact qu'elle s'unit au corps. — Il suit de là que ce ne sera pas non plus par mode de continuation ou de composition ou de colligation, qu'il pourra résulter un seul tout de la substance intellectuelle et du corps; tous ces modes, en effet, supposent le contact. — Il est vrai qu'il est un certain contact qui permet à la substance intellectuelle de se mêler au corps. Les corps physiques, en effet », — et la grande erreur de Descartes, égarant pour des siècles les meilleurs esprits, a été de ne point prendre garde à cette différence, ne distinguant point entre le corps physique et le corps mathématique — « en se touchant *s'altèrent;* et de la sorte, ils s'unissent entre eux, non pas seulement en raison des extrémités quantitatives, mais encore selon la similitude de la qualité ou de la forme, tandis que le corps qui altère imprime sa forme dans le corps qui est altéré. Or, s'il est vrai qu'à ne considérer que les seules extrémités quantitatives, il faut qu'il y ait entre tous les corps un mutuel contact, cependant à considérer l'action et la passion, il en est dont nous pourrons dire que seulement ils touchent, et d'autres que seulement ils sont touchés. C'est ainsi, dit saint Thomas, apportant toujours l'exemple d'Aristote, que les corps célestes touchent, en ce sens, les corps élémentaires, les altérant, mais ne sont pas touchés par eux, n'étant en rien soumis à leur action » ; peut-être dirions-nous aujourd'hui que le radium, en tant que tel, ou tout autre autre corps encore plus actif, s'il en existe, agit seulement sans subir de réaction : toujours est-il qu'il n'est pas impossible de concevoir un corps qui agisse sur les autres sans que les autres

réagissent sur lui. « Si donc nous supposons des êtres qui en touchent d'autres, sans qu'il y ait entre eux juxtaposition d'étendue, nous dirons que ce contact existe selon que les uns agissent sur les autres ; et c'est en ce sens que nous disons d'une chose qui nous attriste, qu'elle nous touche. — De cette manière, il sera possible de dire qu'une substance intellectuelle s'unit au corps parce qu'elle le touche », c'est-à-dire parce qu'elle agit sur lui. « Les substances intellectuelles, en effet, agissent sur les corps et les meuvent », les faisant passer de la puissance à l'acte, « précisément parce qu'elles sont immatérielles, étant ainsi elles-mêmes davantage en acte » [Cf. *Traité des Anges*, q. 51, 52, 53].

« Ce contact, nous l'avons dit, n'est pas un contact d'étendue ou de quantité dimensive, mais un contact de vertu ou d'énergie active. Aussi bien diffère-t-il du contact corporel sur trois points. — D'abord, parce que dans ce contact, ce qui est indivisible peut toucher ce qui est divisible ; chose impossible dans le contact corporel. Un point, en effet », qui, par définition, est indivisible, ne peut toucher que ce qui est indivisible comme lui, c'est-à-dire un autre point ; il ne peut pas correspondre par voie de contact à une ligne, pas plus qu'une ligne ne peut correspondre à une surface. « La substance intellectuelle, au contraire, bien qu'elle soit indivisible », n'ayant pas d'étendue, « peut toucher cependant une étendue divisible, en tant qu'elle agit sur elle. C'est qu'en effet, le point indivisible et la substance immatérielle ne touchent pas de la même manière. Le point est comme le terme de l'étendue ; il a donc, dans le contenu, un site déterminé au delà duquel il ne saurait s'étendre. La substance intellectuelle, au contraire », ainsi que nous l'avons noté, « est indivisible comme étant en dehors de toute étendue ; il n'y a donc pas un indivisible d'étendue qui lui soit assigné et au delà duquel il lui serait impossible d'agir, ou d'étendre son contact. — La seconde différence est que le contact d'étendue ou de quantité dimensive ne se produit que par les extrémités », points, lignes, ou surfaces. « Le contact de vertu, au contraire, s'étend à tout ce qui est atteint par » l'action qui constitue « ce contact. Dans ce contact, en effet, la raison d'être touché revient à la raison d'être patient ou d'être mû », de recevoir l'acte que communique l'agent.

« Or, ceci a lieu dans toute la mesure où s'étend le fait d'être en puissance ; et le fait d'être en puissance s'étend au tout et non pas seulement aux extrémités quantitatives. Aussi bien est-ce le tout qui est atteint par ce contact. — Et de là résulte une troisième différence. C'est que dans le contact d'étendue qui se fait selon les extrémités quantitatives, le sujet qui touche doit être extrinsèque à celui qui est touché » ; il demeure dehors « et ne pénètre pas au travers de cet être, empêché qu'il est par les dimensions de ce dernier qui arrêtent les siennes. Le contact de vertu, au contraire, qui convient aux substances intellectuelles, précisément parce qu'il va dans l'intime, fait que la substance qui touche est au dedans de l'être qui est touché et marche ou pénètre au travers de cet être sans rien qui l'en empêche », appelée plutôt par la puissance potentielle de l'être qu'elle doit actuer.

« Ainsi donc la substance intellectuelle peut s'unir au corps par un contact de vertu », et nous venons de voir combien parfait peut être ce contact. « Cependant, où ne se trouve l'union qu'en raison de ce contact ne saurait exister l'unité pure et simple. Les êtres unis ainsi, en effet, sont *un dans l'action et la passion ;* et ce n'est pas là être *un purement et simplement.* C'est que les choses sont dans l'unité ce qu'elles sont dans l'être. Or, *être agent* n'est pas la même chose qu'*être* tout court. Et, par suite, être un dans l'action et la passion, n'est pas être un purement et simplement. L'être un purement et simplement ne peut exister que de trois manières : ou bien comme indivisible, ou bien comme continu, ou bien comme essence spécifique. De la substance intellectuelle et du corps ne peut pas résulter l'être un à titre d'indivisible, puisque nous avons un double principe substantiel concourant à constituer cet être. Ni, non plus, l'être un à titre de continu, puisqu'il faut que les parties du continu soient étendues », et la substance intellectuelle ne l'est pas. « Il demeure donc que de la substance intellectuelle et du corps ne résulte un être un purement et simplement qu'à la manière dont l'essence est une. Or, précisément, de deux principes qui demeurent dans le composé on n'a l'unité d'essence qu'autant que les deux principes s'unissent à tiure de matière et à titre de forme ».

— Et voilà pourquoi, si nous voulons que l'homme soit un être vraiment un, et non pas un agrégat ou un tout accidentel, il faut, de toute nécessité, que le corps et l'âme intellectuelle s'unissent en lui comme s'unissent dans tous les êtres physiques jouissant de l'unité vraie et substantielle, la matière et la forme, union qui, nous l'avons dit, sera d'autant plus excellente et d'autant plus parfaite, même dans cet ordre d'union, par mode de forme et de matière, que la forme dont il s'agit ici, savoir l'âme intellectuelle, l'emporte en dignité, en excellence et en perfection, sur toutes les autres formes unies à la matière.

Il n'est pas besoin d'insister pour faire remarquer à quelle distance nous sommes, avec une telle conception de l'être humain et de l'union de ses deux principes essentiels, soit du « cheval » et du « cavalier » de Platon, soit de la « fontaine » et du « fontainier » de Descartes !

A la fin du corps de l'article, saint Thomas fait remarquer, à l'adresse d'Avicébron et de tous ceux qui, plus ou moins, partageaient son erreur sur la nature de l'âme, que « si quelqu'un veut faire de l'âme un composé de matière et de forme, il ne pourra plus, en aucune manière, dire que l'âme est la forme du corps. La forme, en effet, est essentiellement acte ; la matière, au contraire, selon toute son essence, n'est que puissance. Il s'ensuit que ce qui est composé de matière et de forme », c'est-à-dire de puissance et d'acte, « ne pourra, en aucune manière, être, selon tout lui-même, acte ou forme d'un autre. Et si ce n'est que selon une partie de lui-même qu'il est acte et forme d'un autre, c'est cette partie seule que nous appellerons l'*âme*, comme nous appellerons *premier animé*, ce dont cette partie sera la forme, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. préc., art. 5). — Nous avons donc, ici, une nouvelle preuve de la vérité établie à l'article 5 de la question précédente, puisque cette vérité est indispensable à la conclusion de l'article que nous venons de voir, conclusion dont saint Thomas nous a dit l'absolue et rigoureuse nécessité.

L'*ad primum* explique, à l'aide d'Aristote lui-même, la fameuse parole de ce philosophe, si mal comprise par bon nombre de ses commentateurs, surtout parmi les averroïstes. « Ainsi qu'Aris-

tote le dit, au second livre des *Physiques* (ch. II, n° 11; de saint Thomas, leç. 4), la dernière des formes naturelles, à laquelle se termine la considération du philosophe de la nature » (car au-dessus on est en pleine métaphysique) « savoir, l'âme humaine, est, sans doute, *séparée*, comme le rappelait l'objection ; mais cependant elle a » naturellement « l'être dans la matière » ; elle est faite pour exister dans la matière, dans le corps qui lui est naturellement uni ; « et ce qui le prouve, c'est qu'*à la génération de l'homme le soleil et l'homme concourent* ». Si, en effet, elle n'était pas faite pour être dans la matière, l'action des causes physiques n'aurait aucune part dans la génération de l'*être humain;* ce qui est manifestement faux. « Si nous la disons *séparée*, c'est en raison de la vertu » ou de la faculté intellective, et parce que cette vertu intellective », qui produit immédiatement l'acte d'intellection, « n'est pas la vertu d'un organe corporel, comme par exemple la vertu visive qui est l'acte » et la forme ou la perfection « de l'œil » organe de la vue : « l'acte d'*entendre*, en effet » (au sens où Bossuet prend ce mot pour désigner l'acte d'intelligence) « est un acte qui ne peut pas s'exercer par le moyen d'un organe corporel, comme l'acte de voir ». Nous avons démontré ce point de doctrine à l'article 2 de la question précédente. Il est donc vrai, et de la façon la plus formelle, au sens où nous venons de le rappeler, que l'intellect est séparé, comme le voulait l'objection. Mais nous avons dit que ce principe intellectif, dans l'homme, bien que séparé, au sens qui a été précisé, est aussi dans la matière ; et « il est dans la matière, en ce sens que l'âme elle-même à laquelle appartient cette vertu » ou cette faculté intellective qui est le principe immédiat élicitif de l'acte d'intellection, — cette âme ou ce fonds substantiel d'où procède cette faculté, « est la forme du corps et le terme de la génération humaine » [Nous expliquerons plus tard (q. 118) ce dernier mot et comment l'âme humaine est le terme de la génération humaine, bien qu'elle soit immédiatement créée par Dieu]. « Si donc, conclut saint Thomas, Aristote a dit, au troisième livre *de l'Ame*, que l'intellect est séparé, c'est parce que la faculté même de l'intelligence n'est pas la vertu d'un organe corporel » ;

mais il n'a pas entendu nier que le fonds substantiel d'où découle cette faculté ne soit pas l'acte et la forme du corps humain.

« Et par là, ajoute saint Thomas, se trouvent résolues *la seconde* et la *troisième* objections. Il suffit, en effet, pour que l'homme puisse entendre toutes choses par son intelligence et connaître l'immatériel et l'universel, que la vertu » ou la faculté « intellective ne soit pas l'acte d'un corps », quand bien même cette faculté appartienne à un fonds de substance qui sera lui-même acte et forme d'un corps.

L'*ad quartum* répond que si nous mettons dans l'âme humaine, forme du corps, une faculté totalement abstraite de la matière, c'est précisément en raison de la perfection de cette âme forme du corps. La faculté ne dépasse pas en perfection l'essence : elle n'est que le fruit naturel ou la manifestation et l'épanouissement même de cette essence. « L'âme humaine », selon son fonds d'essence ou de substance, a bien raison de forme et de forme appelée à informer une matière ou un corps ; mais elle « n'est pas une forme immergée dans la matière corporelle et qui soit totalement prise par elle, précisément à cause ou en raison de sa perfection ». Si elle est une forme corporelle, elle est la plus parfaite des formes corporelles, qui, nous l'avons vu, se trouve, par son essence même, à l'horizon ou au confin du monde des corps et du monde des esprits. « Aussi bien et à cause de cela, à cause de cette perfection essentielle qui est la sienne, rien n'empêchera » — contrairement à toutes les autres formes inférieures — « qu'elle n'ait », à titre de propriété qui la distingue et qui découle naturellement d'elle-même, « une certaine vertu ou faculté qui ne sera en rien l'acte d'un corps, bien qu'elle même, selon son essence, soit la forme d'un corps ». — Jamais réponse plus profonde, ni plus lumineuse et plus satisfaisante, n'a été donnée pour expliquer le point le plus mystérieux et le plus important ou le plus essentiel de notre nature humaine.

L'*ad quintum* complète cette admirable doctrine, en ce qui est de l'être de l'âme communiqué au corps. Il est très vrai que ce principe intellectif que nous appelons l'âme humaine, parce

qu'il est subsistant, a un être qui lui est propre en quelque manière, en ce sens que cet être ne dépendra pas du corps au point de ne pouvoir demeurer quand le corps disparaît. Mais cet être, l'âme n'est pas faite pour l'avoir à elle seule exclusivement. « Cet être dans lequel elle subsiste, l'âme le communique à la matière corporelle, de laquelle et de l'âme intellective résulte un seul tout, en telle sorte que cet être qui est l'être de tout le composé est en même temps l'être de l'âme ». C'est l'âme qui l'a et qui le communique au corps, mais sans en perdre la propriété, si l'on peut ainsi dire. Et ceci est propre à l'âme humaine. « On ne le trouve pas dans les autres formes qui ne sont pas subsistantes ». Ces autres formes n'ont pas l'être en elles-mêmes et pour elles-mêmes; elles n'ont l'être que dans le tout et pour le tout. L'âme humaine, au contraire, qui, à l'instar des autres formes matérielles, a, elle aussi, l'être dans le tout et pour le tout, a ceci de très spécial que l'être communiqué par elle au corps et au tout lui appartient aussi en propre. « Et c'est pour cela que l'âme humaine demeure dans son être, même quand le corps est détruit; ce qui n'est pas pour les autres formes ». En tout être composé de matière et de forme, l'être actuel d'existence se distingue de la matière, de la forme, et du tout qui est le composé. Il est naturellement inséparable de la forme qui, étant acte, porte avec elle l'acte d'être partout où elle est. Mais dans les composés ordinaires, autres que le composé humain, la forme ne peut pas avoir l'être à elle seule; elle ne l'a que dans le composé, en union avec la matière qu'elle informe. Dans le composé humain, la forme est de telle nature et a un si haut degré de perfection, qu'elle a aussi l'être en elle-même, pouvant et devant le garder, puisque l'être est inséparable de la forme, même quand le composé n'est plus. Si les autres formes ne peuvent pas demeurer et garder ou conserver l'être qu'elles donnaient à la matière et au composé, quand le composé n'est plus, c'est que ces formes sont imparfaites et totalement dépendantes de la matière, ne pouvant être que dans l'état d'union avec cette matière.

L'*ad sextum* n'offre pas moins d'importance que les réponses précédentes. Il s'agit de la nécessité qu'il y aurait, pour l'âme

humaine, en raison de son essence, d'être unie au corps. Saint Thomas répond que « de soi il convient à l'âme d'être unie au corps, comme il convient, de soi, au corps léger de s'élever en haut. Et de même que le corps léger demeure léger, quand il est éloigné de son propre lieu », qui, dans l'explication des anciens, était le haut, « avec aptitude et inclination à rejoindre ce lieu; de même, l'âme humaine demeure dans son être, quand elle est séparée du corps, ayant une aptitude et une inclination naturelle à être unie au corps ».

Retenons cette réponse et cette comparaison de saint Thomas. Nous y voyons que l'état de séparation, pour l'âme humaine, non seulement quant à son opération, comme il sera montré plus tard (q. 89), mais même quant à son être, est un état qui ne lui est pas naturel. C'est un état *violent*, en quelque sorte. Et parce qu'un état violent ou contre nature ne saurait durer toujours, il s'ensuit que la nature même de l'âme exige, semble-t-il, qu'elle soit de nouveau unie au corps. Ce serait comme une preuve, par la raison, et une preuve décisive, il le semble bien, de cette résurrection des corps que nous savons, par la foi, devoir être, quant à sa réalisation surnaturelle, par la résurrection même de Jésus-Christ, ainsi que nous le verrons dans le traité du Verbe incarné (Troisième Partie de la *Somme théologique*, q. 56).

Au quatrième livre de la *Somme contre les Gentils*, ch. LXXIX, saint Thomas déclare qu' « on peut apporter des raisons évidentes en témoignage de la résurrection de la chair : *ad ostendendum resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur* ». Et la première des raisons qu'il signale est précisément celle-ci même que nous suggère l'*ad sextum* que nous venons de lire. « Il est contre la nature de l'âme d'être sans le corps, dit le saint Docteur : *est contra naturam animae esse absque corpore*. Or, rien de ce qui est contre nature ne peut être toujours. Puis donc que l'âme doit demeurer toujours, étant immortelle, il ne se peut pas qu'elle ne soit de nouveau réunie au corps ». Et sans doute cette réunion de l'âme au corps ne peut pas se faire par les seuls principes de la nature. Il y faut une intervention miraculeuse de Dieu. Mais cette intervention, pour être miraculeuse, ne fait pas que la résurrection, de soi et sauf le cas où

l'homme est élevé à l'état surnaturel, comme nous savons, par la révélation, que tel est l'ordre actuel de la Providence — soit quelque chose de *surnaturel*, à prendre ce mot dans son sens strict. Cajétan, qui soulève ici (n 38) la question, emploie ce mot de *surnaturelle* appliqué à la résurrection ; et il renvoie à saint Thomas (*contre les Gentils*, liv. IV, ch. LXXXI). Mais saint Thomas ne dit pas que la résurrection soit surnaturelle, même quant à sa réalisation. Il dit simplement que « son principe actif n'est pas naturel », c'est-à-dire n'est pas dans l'ordre des causes naturelles, « mais qu'elle est causée par la seule vertu divine ». Et c'est bien différent. Car, à supposer que l'homme n'eût pas été élevé à l'ordre surnaturel, par sa vocation à la grâce et à la gloire, sa nature aurait exigé encore que Dieu intervienne pour réunir un jour et définitivement son âme immortelle au corps qu'elle avait une fois animé.

Relativement à la valeur probante, en faveur de la résurrection, de la raison qui se tire de ce que l'âme immortelle ne saurait demeurer à tout jamais séparée du corps qui doit lui être naturellement uni, — raison que saint Thomas, nous l'avons vu, appelle *évidente* — *evidens ratio*, — Cajétan veut ici qu'elle ne soit que probable — *probabilis ratio*. Capréolus, lui, incline manifestement à la tenir pour démonstrative ; une seule chose le fait hésiter : c'est que la résurrection de la chair est un article de foi ; or, la raison ne saurait démontrer ce qui est de foi : « De tout ce qui précède, dit-il, on voit que les raisons naturelles de saint Thomas prouvant la résurrection future des hommes sont extrêmement fortes — *multum probabiles sunt;* bien que peut-être elles ne démontrent pas, puisqu'il s'agit d'un article de foi — *etsi forte non demonstrent, cum sit articulus fidei* » (In. IV *Sentent.*, dist. 43, q. 2, art. 3 ; de la nouvelle édition Paban-Pègues, vol. VII, p. 46). On pourrait répondre à ce scrupule de Capréolus, que ce qui est article de foi, ce n'est pas précisément la résurrection elle-même, en tant que telle, mais la résurrection *glorieuse, par la vertu du Christ ressuscité*. C'est ainsi que nous trouvons de même, parmi les articles de foi, la vie éternelle ; or, il est bien manifeste que la vie éternelle n'est article de foi portant sur une chose qui dépasse la raison, qu'au point de vue sur-

naturel, ou en tant que vie glorieuse ; car, s'il s'agissait de la vie éternelle, simplement au point de vue de l'immortalité de l'âme, il n'est pas douteux que la raison la démontre. Nous savons d'ailleurs que la foi peut porter même sur des vérités que la raison démontre, afin que ces vérités soient plus facilement connues et mises hors de tout doute pour la généralité des hommes. Seulement, dans ce cas, il s'agit plutôt de préambules à la foi que d'articles de foi au sens strict. Ajoutons, avec saint Thomas, que « ce qui est en soi objet de démonstration et de science peut devenir objet de croyance et de foi pour ceux qui ne saisissent pas la force de la démonstration » (q. 2, art. 2, ad 1um). Il n'est donc pas nécessaire d'affaiblir le mot de la *Somme contre les Gentils* : et nous pouvons tenir, avec le saint Docteur, que nous avons ici, dans l'*ad sextum* du présent article, une raison évidente — *evidens ratio*, — que l'âme humaine ne pouvant à tout jamais rester séparée du corps pour lequel elle est faite, si elle vient à en être séparée, à supposer d'ailleurs, ce que nous établirons plus tard, que le simple cours naturel des choses eût pu amener cette séparation par la mort, sa nature exige que Dieu, par sa toute-puissance, l'unisse de nouveau et pour jamais au corps qu'elle avait précédemment informé. Cette résurrection eût été indispensable et aurait permis la fixation, pour l'homme, d'une fin, même dans l'ordre naturel, avec sanction définitive [Cf. *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. LXXIX, les trois dernières raisons].

Le principe intellectif subsistant qui explique l'opération intellectuelle propre à l'homme, s'unit au corps de ce dernier à titre de forme. Cette conclusion est expressément de foi catholique. Elle a été définie au concile de Vienne (1311-1312), sous le pape Clément V. La doctrine visée par la définition et que le concile traite d' « erronée », d' « ennemie de la vérité de la foi catholique », au point que « quiconque voudrait désormais témérairement l'affirmer, la défendre ou la soutenir avec obstination, devrait être tenu pour hérétique », était celle de Jean-Pierre Olivi, franciscain de la fin du treizième siècle (1247-1298). Nous sommes très exactement fixés sur la teneur et la portée antidogma-

tique des doctrines d'Olivi, par une plainte des Franciscains eux-mêmes, rédigée le 1er mars 1311, contre les *spirituels* dont Pierre Olivi était l'oracle. Ses confrères l'accusaient d'avoir enseigné que « l'âme raisonnable n'est pas la forme du corps humain par elle-même, mais seulement par la partie sensitive ; ajoutant que si elle était la forme du corps, il s'ensuivrait qu'elle communiquerait au corps l'être immortel, ou bien qu'elle-même ne serait pas de soi immortelle ; d'où l'on pourrait inférer que le Christ qui a vraiment revêtu notre humanité ne serait pas, en tant qu'homme, composé d'une âme raisonnable et d'une chair humaine, subsistant dans ce composé, ainsi que l'enseigne la foi catholique » (Ehrle, *Arch. f. Litt. u. Kirgesch. d. Mitt.* II, 369).

Contrairement à ces erreurs, le concile définit que « le Christ a pris les parties de notre nature unies ensemble, par lesquelles Lui-même, étant vrai Dieu en Lui-même, est devenu vrai homme ; savoir un corps humain passible et une âme intellective ou raisonnable informant vraiment, par elle-même et essentiellement, ce même corps ». Et, après, le concile qualifie comme nous l'avons déjà dit, « toute doctrine ou position qui affirmerait témérairement ou qui mettrait en doute *que la substance de l'âme raisonnable ou intellective n'est pas vraiment et par elle-même la forme du corps humain* », voulant qu' « on tienne pour hérétique quiconque désormais aurait la présomption d'affirmer, de défendre ou de soutenir opiniâtrément que l'*âme raisonnable ou intellective n'est pas la forme du corps humain par soi et essentiellement* » (Denzinger, 408-409).

On s'accorde à reconnaître que par cette condamnation le concile n'a pas eu l'intention d'atteindre les partisans, fort nombreux alors, surtout dans l'école franciscaine, de la pluralité des formes substantielles dans l'homme. Ce que le concile a voulu condamner, c'est la doctrine affirmant que l'âme intellective n'est pas elle-même, par elle-même, forme substantielle du corps humain. Quant à savoir si conjointement avec cette forme substantielle il ne peut pas y en avoir d'autres — question que nous étudierons dans les articles 3 et 4 qui vont suivre, — le concile n'aurait pas eu l'intention de se prononcer à ce sujet. Et il se peut,

en effet, qu'on ne tombe pas, au moins directement, sous l'anathème du concile, en soutenant la pluralité des formes substantielles dans l'être humain. Mais il ne s'ensuit pas, du coup, qu'on ait le droit de soutenir cette doctrine, en bonne logique et en saine philosophie. C'est ce que nous allons montrer bientôt.

Auparavant, nous devons examiner un point de doctrine qui se rattache immédiatement à l'article que nous venons de voir et qui, à l'époque de saint Thomas, soulevait les discussions les plus vives. Voici comment le saint Docteur en parle, au début de l'opuscule écrit tout exprès pour combattre les erreurs qui avaient cours à son sujet. « Le même désir qui pousse les hommes naturellement à rechercher la vérité, les pousse naturellement aussi à fuir l'erreur et à la réfuter s'ils en ont le pouvoir. Or, de toutes les erreurs, il semble bien que la plus monstrueuse — *indecentior* — soit celle qui porte sur l'intelligence, au moyen de laquelle nous pouvons, en nous gardant de l'erreur, connaître la vérité ». [De là, sans doute, le côté particulièrement néfaste des doctrines erronées de Kant sur *la raison pure*, faussant ainsi l'instrument même qui doit nous faire atteindre le vrai ; au point que l'on a pu définir très justement ce « rendez-vous monstrueux de toutes les hérésies » qu'est le modernisme : *une nuée kantienne passant sur l'horizon de la théologie catholique*[1]].

« Et précisément, poursuit le saint Docteur, il s'est déjà répandu auprès d'un grand nombre, au sujet de l'intelligence, une erreur prenant sa source dans les écrits d'Averroès, qui s'efforce d'établir que l'intelligence dont parle Aristote, l'appelant l'*intellect possible*, et que lui Averroès appelle improprement l'*intellect matériel*, est une certaine substance ayant son être séparé du corps, auquel cependant elle est unie d'une certaine manière à titre de forme, et que cet intellect possible est un même intellect pour tous les hommes. Nous avons déjà, dit saint Thomas, écrit beaucoup contre cette erreur. Mais parce que l'impudence de ceux qui errent ne cesse de résister à la vérité, nous nous proposons, et c'est là notre intention, d'écrire encore con-

1. Léon Daudet.

tre cette même erreur, en telle sorte que cette erreur se trouve réfutée avec évidence ». Et quand il a terminé cette réfutation, où il argumente, selon qu'il s'en explique lui-même, non pas en s'appuyant sur les données de la foi, mais sur les principes les plus essentiels de la raison et sur l'autorité d'Aristote qu'invoquaient sans cesse les adversaires, il conclut par ces mots où éclate, vraiment magnifique, la puissance du génie conscient de sa force, au milieu des sentiments de l'humilité la plus simple et la plus sincère : « Si quelqu'un se glorifiant du faux nom de savant, veut dire quelque chose contre ce que nous avons écrit, qu'il ne parle pas dans les coins, ni non plus devant des enfants incapables de juger des questions ardues, mais qu'il écrive contre cet écrit, s'il l'ose, et il trouvera non seulement moi qui suis de tous le plus infime, mais aussi une foule d'autres ayant le culte de la vérité, qui résisteront à son erreur ou viendront en aide à son ignorance »[1]. Paroles magnifiques, nous le répétons, et qu'il est bon de relire en nos temps de scepticisme et d'énervement intellectuel, où l'on ne sait plus, sous prétexte de relativisme et de nuances infiniment variées qui ne laisseraient plus aucune ligne de démarcation entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal, dire oui, quand il faut dire oui, et non quand il faut dire non.

L'erreur d'Averroès et de ses partisans ne se présente pas aujourd'hui sous la même forme que du temps de saint Thomas. Chacun sait cependant qu'elle avait eu le don d'attirer l'esprit panthéistique de Renan, et qu'au fond il ne serait peut être pas impossible de lui trouver des liens d'attache ou des points de contact avec cette doctrine de la *subconscience*, si en honneur de nos jours, qui semble bien n'avoir d'autre avantage, sur celle d'Averroès, que d'être encore plus obscure et plus inadmissible.

Venons tout de suite à l'article de saint Thomas.

1. *De unitate intellectus contra Averroïstas.* — C'est surtout contre le champion le plus en vue et le plus dangereux de l'averroïsme, Siger de Brabant, que saint Thomas a écrit cet opuscule. Cf. Mandonnet : *Siger de Brabant ;* — de Wulff : *Histoire de la Philosophie médiévale,* 2e éd., pp. 412 et suiv.

Article II.

Si le principe intellectif se multiplie selon la multiplication des corps.

Six objections veulent prouver que « le principe intellectif ne se multiplie pas selon la multiplication des corps, mais qu'il n'y a qu'une seule intelligence dans tous les hommes »; ce qui était la doctrine même d'Averroès. — La première dit, et nous l'avons nous-même établi dans le Traité des anges (q. 50, art. 4), qu' « aucune substance immatérielle n'est multiple en nombre dans une même espèce » : chaque substance immatérielle constitue son espèce et est unique en nombre dans cette espèce. « Or, l'âme humaine est une substance immatérielle; car elle n'est pas composée de matière et de forme, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 75, art. 5). Il n'y a donc pas plusieurs âmes dans une même espèce. Et puisque tous les hommes sont de même espèce, il s'ensuit qu'il n'y a pour eux tous qu'une seule intelligence ». Cette première objection est très forte; elle nie toute multiplicité d'âmes humaines, en tant qu'intelligences. — La seconde objection veut prouver qu'en admettant cette multiplicité, elle ne peut pas avoir pour cause la multiplication des corps. « Si, en effet, on enlève la cause, l'effet aussi est enlevé. A supposer donc que les âmes humaines fussent multiples à cause de la multiplication des corps, il semble, par voie de conséquence, que, les corps étant écartés, la multitude des âmes ne demeurerait pas, mais que de toutes les âmes résulterait quelque chose d'unique. Or, c'est là une hérésie; car la distinction des récompenses et des châtiments ne subsisterait plus ». Donc la multiplication des âmes ne peut pas être en raison de la multiplication des corps. — La troisième objection est fort intéressante et nous vaudra une réponse importante de saint Thomas. « Si mon intelligence, dit-elle, est autre que la vôtre, mon intelligence est un certain être individuel, et la vôtre aussi : les êtres particuliers, en effet, sont ceux qui diffèrent au

point de vue numérique et conviennent dans une même espèce. D'autre part, tout ce qui est reçu en un être est reçu en lui selon la capacité ou selon le mode de cet être. Il s'ensuit que les espèces des choses seront reçues dans mon intelligence et dans la vôtre d'une façon individuelle ; ce qui est contre la raison même d'intelligence, dont le propre est de saisir l'universel ». Cette objection porte sur le caractère d'abstraction et d'universalité ou d'immatérialité qui est le propre de l'objet de l'intelligence. La quatrième objection fait instance et appuie du côté de l'unité de cet objet. « La chose entendue est dans l'intelligence qui entend. Si donc mon intelligence est autre que la vôtre, il faudra que autre soit la chose entendue par moi, et autre la chose entendue par vous. Il s'ensuit que la chose entendue » ou l'objet de l'intelligence « sera nombrée individuellement » : elle sera plusieurs en nombre. Mais ce qui est ainsi plusieurs en nombre n'est objet de l'intelligence qu'en puissance et doit être abstrait des individus où il se trouve pour devenir intelligible en acte. « Donc, la chose entendue qui est dans mon intelligence et celle qui est dans la vôtre ne seront objet d'intelligence qu'en puissance seulement ; et il faudra abstraire de l'une et de l'autre quelque chose qui aura raison d'intention commune, puisque partout où l'on a des êtres divers il est possible d'abstraire de ces divers êtres une notion intelligible commune à tous. Et ceci est contre la raison même d'intelligence ; car, s'il en était ainsi, on ne verrait pas en quoi l'intelligence diffère de l'imagination » : c'est, en effet, le propre de l'imagination, d'avoir, subjectées en elle, des images particulières et diverses, desquelles on peut abstraire une notion intelligible commune, tandis que l'intelligence doit avoir en elle un objet actuellement abstrait et actuellement intelligible. « Il paraît donc bien résulter de tout cela qu'il n'y a qu'une seule intelligence pour tous les hommes ». — La cinquième objection est une objection qu'on pourrait appeler *pédagogique*. « Lorsque, dit-elle, le disciple reçoit de son maître la science, on ne peut pas dire que la science du maître engendre la science dans le disciple ; car il s'ensuivrait que la science est une forme active » dans le genre des qualités actives qui agissent parmi les corps, « comme

la chaleur », par exemple ; « ce qui est manifestement faux. Il semble donc bien que la science, numériquement la même, qui est dans le maître, se communique au disciple; et ceci ne peut être que si l'intelligence est la même de part et d'autre. Il semble donc que l'intelligence du maître est la même intelligence que celle du disciple ; et, par suite, la même dans tous les hommes ». — La sixième objection cite une parole de « saint Augustin » qui « dit, au livre *De l'étendue de l'âme* (ch. XXXII) : *si je dis que les âmes humaines sont seulement plusieurs, je me moquerai de moi* ». Donc, d'après saint Augustin, les âmes humaines, si elles sont *plusieurs*, sont *un* aussi. » Or, c'est surtout quant à l'intelligence que l'âme est une. Donc, il n'y a qu'une seule intelligence pour tous les hommes. »

Ces objections résument tout ce que disaient de plus fort les averroïstes pour essayer d'établir leur doctrine erronée. Siger de Brabant déclarait expressément qu'à côté, au-dessus et en dehors de l'âme végétative et sensible informant les divers organismes humains et constituant leur être individuel, existait une âme intellective, séparée du corps par sa nature et qui venait temporairement s'unir à lui pour y accomplir l'acte de la pensée. Parce qu'elle était immatérielle, cette âme devait être nécessairement unique, n'ayant point en elle le principe de l'individuation qui est la matière. C'est par elle que la race humaine, l'humanité, se survivait et était immortelle, bien que chaque individu humain fût mortel et disparût [Cf. Mandonnet : *Siger de Brabant*]. Telle était, dans sa crudité, cette doctrine de Siger de Brabant, enseignée en pleine Université de Paris, au moment même où saint Thomas enseignait, lui aussi, pour la seconde fois, dans cette Université. C'était vers 1270. L'opuscule de saint Thomas, dont nous avons déjà parlé, et qui fut écrit vers cette date, était directement ordonné contre cette erreur « monstrueuse » de Siger de Brabant. Entre autres reproches que le saint Docteur adresse, sans le nommer, au novateur dangereux, se trouve celui de mêler indûment et témérairement les choses de la foi à une très mauvaise philosophie et de prétendre que *la raison peut nous contraindre à admettre qu'il n'y a qu'une seule intelligence, tout en tenant fermement par la foi le contraire.*

Ne croirait-on pas entendre déjà comme un prélude des erreurs modernistes, appuyées, elles aussi, sur ce misérable faux-fuyant que nous pouvons tenir fermement une chose par la foi et admettre le contraire en histoire? — L'opuscule *de Unitate intellectus contra averroïstas*, a été écrit après l'article de la *Somme* que nous commentons. Mais déjà, quand saint Thomas écrivait la première partie de la *Somme*, les doctrines averroïstes commençaient à se répandre; et les premières raisons alléguées, qui d'ailleurs étaient tirées, pour la plupart, d'Averroès lui-même, devaient être continuellement reprises par les novateurs, telles que saint Thomas nous les a résumées dans les objections.

L'argument *sed contra* oppose à toutes ces mauvaises raisons l'autorité d'Aristote. « Aristote dit au second livre des *Physiques* (ch. III, n° 12; de saint Thomas, leç. 6) que les causes particulières sont aux effets particuliers ce que les causes universelles sont aux effets universels » : il est évident, en effet, qu'il doit y avoir proportion entre les effets et leurs causes. « Or, il est impossible qu'une même âme, au point de vue spécifique, anime des animaux d'espèces diverses », puisque c'est l'âme qui donne l'espèce. « Donc, il est impossible qu'une même âme intellective au point de vue numérique anime des êtres qui diffèrent en nombre » : pour chaque individu qui vit de la vie intellective, il faut un principe formel de cette vie qui lui appartienne en propre; or, le principe formel de la vie humaine, c'est l'âme intellective; donc pour chaque individu qui vit de cette vie, il faut une âme intellective distincte numériquement, qui lui appartienne en propre.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser sa conclusion, et il le fait avec une netteté particulièrement expressive. « Qu'il n'y ait, dit-il, qu'une seule intelligence pour tous les hommes, c'est chose tout à fait impossible. » Cette conclusion, saint Thomas la prouve, en quelque hypothèse que l'on se place et quelque sentiment que l'on admette sur l'union de l'âme et du corps dans l'homme.

« Et d'abord, la chose est évidente, si, comme le veut Platon (I *Alcibiade*, ch. XXV) », et comme devait le vouloir, après lui, Descartes, « l'homme est l'intelligence elle-même. Il s'ensui-

vrait, en effet, si pour Socrate et Platon il n'y a qu'une intelligence, que Socrate et Platon seraient un seul homme; et », si l'on voulait dire encore qu'ils se distinguent, par exemple, en raison de la diversité de leurs corps, « ils ne se distingueraient en réalité que par quelque chose qui serait en dehors de leur essence. Dans ce cas, la distinction de Socrate et de Platon reviendrait à celle qui existe entre le même homme, selon qu'on le dit revêtu de sa tunique ou revêtu de sa chappe; chose tout à fait absurde », déclare saint Thomas.

« Pareillement aussi, il est évident que la chose est impossible, si, conformément à la pensée d'Aristote (*de l'Ame*, liv. II, ch. II, n° 12; III, n° 1; de saint Thomas, leçon, 4, 5), on fait de l'intelligence une partie ou une puissance de l'âme qui est la forme de l'homme. Il est impossible, en effet, que pour des êtres qui sont plusieurs et divers au point de vue numérique, il n'y ait qu'une seule forme; comme il est impossible qu'il n'y ait pour eux qu'un seul être : la forme, en effet, est le principe de l'être ». Partout où il y a unité de forme, il y a unité d'être; et là où se trouve pluralité d'êtres, il faut de toute nécessité qu'il y ait pluralité de formes. Il y aurait une véritable contradiction à admettre pluralité numérique d'êtres et unité de forme. Donc, avec la doctrine de l'âme forme du corps — doctrine que nous avons démontrée à l'article précédent, — il est tout à fait impossible de supposer l'unité numérique du principe intellectuel.

« Mais, poursuit saint Thomas, la chose n'est pas moins impossible, en quelque manière que l'on admette l'union de l'intelligence à tel homme et à tel autre ». Cette partie de sa démonstration était particulièrement importante, aux yeux de saint Thomas; car elle coupait court à tous les subterfuges et à toutes les explications plus ou moins équivoques des averroïstes. Aussi bien, la retrouvons-nous, toujours la même, dans tous les écrits du saint Docteur qui traitent de cette matière. Voici comment il l'établit, ici, dans la *Somme théologique* : « Il est manifeste, dit-il, que si l'on a un seul agent principal et deux organes, on pourra dire qu'il n'y a qu'un seul agent au sens pur et simple, mais qu'il y a plusieurs actions : c'est ainsi que si un même homme touche de ses deux mains divers objets, il n'y

aura qu'un seul *touchant*, mais il y aura *deux touchers*. Si, au contraire, c'est l'instrument qui est unique et les agents principaux multiples, on dira qu'il y a plusieurs agents, mais une seule action; comme, par exemple, si plusieurs tirent, à l'aide d'une même corde, une barque : on a plusieurs *tirants* et un seul *tirer*. Que si l'agent principal est unique et unique aussi l'instrument, on dira qu'il n'y a qu'un seul agent et une seule action; comme si un artisan frappe avec un marteau : il y a un seul *frappant* et un seul *frapper* ».

Ceci posé — et ces observations ne font que traduire l'évidence même — « il est manifeste que l'intelligence, en quelque manière qu'elle s'unisse ou qu'elle se joigne à cet homme ou à cet autre, occupe, parmi toutes les autres choses qui se disent de l'homme, le premier rang : les facultés sensibles, en effet, obéissent à l'intelligence et lui prêtent leur concours. A supposer donc qu'on admît plusieurs intelligences et un même organe sensible pour deux hommes, comme si, par exemple, deux hommes avaient un seul et même organe de la vue, il y aurait plusieurs *voyants*, mais il n'y aurait qu'une *vision* » : et la chose peut être, sous une autre forme, rendue palpable aujourd'hui, en supposant que deux hommes regardent simultanément par une même lunette. « Si, au contraire, l'intelligence est une, pour tant que se diversifient les autres choses dont l'intelligence peut se servir à titre d'instruments, il n'en demeurera pas moins que Socrate et Platon devront, en toute manière, être dits un seul *entendant* » (toujours au sens du mot entendre selon que Bossuet le prend pour désigner l'acte d'intelligence). « Et si nous ajoutons que l'acte même d'entendre, qui est l'acte de l'intelligence, ne se fait aucunement à l'aide d'un organe, mais seulement par l'intelligence elle-même, il s'ensuivra de plus que nous aurons un seul agent et une seule action; et cela veut dire que tous les hommes ne seront qu'un seul *entendant* et n'auront qu'un seul *entendre* par rapport au même objet intelligible » perçu à un moment donné. Or, évidemment, admettre cela c'était détruire toute conscience individuelle parmi les hommes. A vrai dire, les divers hommes — au sens formel et propre de ce mot qui se caractérise précisément par l'opération et la vie in-

tellectuelle — n'existaient plus. Seul existait encore l'homme au sens transcendant, au sens des Idées platoniciennes, au sens de l'*homme en soi* — sauf, là encore, que ce n'était plus l'homme, puisque ce n'était que la seule intelligence, et une intelligence séparée de toute matière : ce qui ne répondra jamais au concept distinctif et caractéristique de l'homme.

Pour échapper au dernier inconvénient si grave que vient de signaler saint Thomas, et qu'ils n'avaient pas pu ne pas apercevoir eux-mêmes, Averroès et les averroïstes recouraient à l'expédient des images sensibles dont il a été déjà question à l'article précédent. Ils voulaient expliquer le caractère individuel et divers de l'opération intellectuelle dans les divers individus humains, par la diversité des images subjectées dans leurs facultés sensibles, images dont se servait l'unique intelligence séparée, pour effectuer l'acte d'entendre. — Mais cet expédient était vain. « L'action intellectuelle qui est la mienne, observe saint Thomas, pourrait se distinguer de celle qui est la vôtre, par la diversité des images et parce que autre serait en moi et autre serait en vous l'image, par exemple, de la pierre, — si l'image elle-même, selon qu'elle est diverse en moi et en vous, était la forme de l'entendement réceptif ou intellect possible » qui est le principe élicitif de l'opération intellectuelle : « le même agent, en effet, s'il agit par diverses formes, produira diverses actions; et c'est ainsi que diverses formes de choses, par rapport au même œil, produiront des visions différentes. Mais l'image sensible n'est pas la forme de l'intellect possible; c'est l'espèce intelligible abstraite de l'image. Or, dans une seule et même intelligence, il n'y a jamais, abstraite des diverses images d'une chose spécifiquement identique, qu'une seule espèce intelligible. On le voit par ce qui se passe dans un seul et même homme où peuvent se trouver », dans son imagination, « diverses images de la pierre; et cependant, de toutes ces diverses images ne s'abstrait qu'une seule espèce intelligible de la pierre, par laquelle l'intelligence d'un même homme, par une seule opération, entend la nature de la pierre, quelque diversité d'ailleurs qu'il y ait dans les images » représentant telle ou telle pierre particulière. « Si donc il n'y avait pour tous les hommes qu'une seule intelligence, la

diversité des images qui peuvent être en cet homme ou en cet autre, ne pourrait causer la diversité de l'opération intellectuelle propre à cet homme et propre à cet autre, selon que l'a imaginé » Averroès, « le commentateur » d'Aristote, « au troisième livre *de l'Ame* (Comm. 5, digress. p. 5). — Il demeure donc », conclut à nouveau saint Thomas, après cette argumentation si calme, si serrée et si décisive, « qu'il est tout à fait impossible, et sans raison, de poser une seule intelligence pour tous les hommes ». — On comprend sans peine qu'au début de son opuscule sur l'*Unité de l'intelligence*, écrit quelques années après, contre les averroïstes de l'Université de Paris et notamment contre Siger de Brabant, saint Thomas témoigne d'une certaine irritation au sujet de ces hommes qui, ne tenant aucun compte des réfutations les plus évidentes, reprenaient toujours la même erreur si désastreuse. Ici encore, il ne serait pas difficile de trouver certaines ressemblances entre la manière dont procédaient autrefois les averroïstes et celle dont procédaient, sous nos yeux, tels chefs du modernisme.

L'*ad primum* fait observer que « si l'âme intellective n'a pas une matière d'où elle soit tirée, pas plus que l'ange d'ailleurs, elle est cependant la forme d'une certaine matière; ce qui ne convient pas à l'ange. Et voilà pourquoi la division de la matière fait qu'il y a plusieurs âmes de même espèce, tandis qu'il est tout à fait impossible qu'il y ait plusieurs anges de même espèce ». C'est dans le rapport de l'âme à la matière qu'elle informe, que se trouve, pour l'âme, la raison de son individuation, rapport qui n'existe pas pour l'ange.

L'*ad secundum* explique la survivance des diverses âmes humaines dans leur individualité respective, de la même manière qu'on explique la survivance de l'âme dans l'être qu'elle a et qu'elle communique au corps. « Toute chose », en effet, « dit à l'unité le même rapport qu'elle dit à l'être »; car l'être et l'un, au sens métaphysique, reviennent au même : tout être est un dans la mesure où il est, et il est dans la mesure où il est un. « Par conséquent, on portera sur la multiplication » ou l'unité « d'une chose le même jugement que l'on porte sur son être » : comme elle est, elle sera une. « Or, il est manifeste que l'âme

intellectuelle, selon son être, s'unit au corps à titre de forme; et cependant, quand le corps est détruit, elle garde son être ». Son être lui appartient en quelque manière en propre; elle le communique cependant au corps : elle est dans le corps et avec le corps, bien qu'elle ne dépende pas du corps dans son être. Et de même, pour la question de son unité ou de sa multiplication. « La même raison nous fera dire que la multitude des âmes est selon la multitude des corps », puisque c'est en chacun de ces corps que l'âme a l'être; « et cependant, les corps étant détruits, la multitude des âmes » ne sera point détruite, mais elle « subsistera dans son être » de multitude, comme subsiste l'être de chaque âme, chaque corps étant détruit. — Nous avons dit, à l'*ad primum*, que la raison de son individuation, pour l'âme humaine, se trouve dans le rapport essentiel qu'elle a au corps. Ce rapport existe toujours, même après que le corps a été dissous ; car l'âme est toujours essentiellement faite pour lui être unie. Et, par suite, même séparée du corps, elle garde son être individuel : la multitude des âmes séparées répond à la multitude des corps qu'elles ont informés et pour lesquels elles sont toujours faites.

L'*ad tertium* apporte une distinction qui doit être soigneusement notée. Il s'agit de bien entendre le principe que nous opposait l'objection et qui consiste à dire que l'objet propre de l'intelligence est l'universel. Saint Thomas fait observer que « *l'individuation* de l'être qui entend ou de l'espèce intelligible par laquelle il entend n'exclut pas l'intelligence de l'universel ; sans quoi, les intelligences séparées, étant des substances qui subsistent et qui, par suite, ont un être particulier ou individuel, ne pourraient pas entendre l'universel. Ce qui empêche la connaissance de l'universel, c'est la *matérialité du sujet qui connaît ou de l'espèce par laquelle il connaît.* C'est qu'en effet, toute action est selon le mode de la forme qui en est le principe dans l'agent qui agit ; et c'est ainsi que l'action de chauffer dépend du mode ou du degré de chaleur dans le corps qui chauffe. Pareillement, la connaissance sera selon le mode de l'espèce qui en est le principe dans le sujet qui connaît. Or, il est manifeste que la nature commune à plusieurs se distingue et se multiplie selon les principes indivi-

duants qui se tirent de la matière. Si donc la forme qui est le principe de la connaissance est matérielle », c'est-à-dire « non abstraite des conditions de la matière », si elle porte en elle ces conditions de la matière telles qu'on les trouve dans l'individu, il s'ensuit qu' « elle sera la similitude de la nature spécifique ou générique selon qu'elle est distinguée et multipliée par les principes individuants; et, par conséquent, la nature de la chose ne pourra pas être connue dans sa généralité »; elle ne sera connue que comme existant individuée dans tel ou tel des êtres particuliers qui la participent. « Que si l'espèce est abstraite des conditions de la matière individuelle, elle sera la similitude de la nature » en elle-même, dans sa généralité, « sans les notes particulières qui la distinguent et la multiplient; et c'est ainsi que l'universel est connu. Et il n'importe en rien, sur ce point, que l'intelligence soit unique ou qu'il y en ait plusieurs; car, à supposer qu'elle fût unique, elle n'en serait pas moins un être individuel, et, de même, l'espèce qui serait le principe de son acte, devrait être une certaine espèce déterminée ».

L'impossibilité, pour un être déterminé, de connaître l'universel, lui vient de ce qu'il est lié, dans son être propre et individuel, aux conditions de la matière. Dans ce cas, tout ce qui sera reçu en lui le sera d'une manière concrète et matérielle; ce qui est, en effet, comme le voulait l'objection, le contraire du général ou de l'universel. Mais si l'on suppose une réalité, comme la réalité de l'âme humaine, qui, par son fond, est bien unie aux conditions de la matière et trouve même, dans son rapport essentiel à ces conditions, la raison de son individuation ou de sa distinction numérique, mais qui cependant domine ces conditions de la matière, au point d'avoir une faculté sur laquelle n'agiront pas, pour l'informer et la constituer en acte, les espèces ou images matérielles et sensibles représentant la nature spécifique ou générique selon qu'elle est réalisée dans ses multiples individus, qui, au contraire, ne sera informée ou actuée que par les traits ou caractères généraux communs à tous les individus de l'espèce ou du genre, — une telle réalité, bien qu'étant particulière et multiple, bien qu'unie à la matière, bien que recevant du monde matériel et sensible l'élément premier d'où se tirera l'espèce in-

telligible qui sera son acte et sa forme, pourra et devra nécessairement connaître l'universel. — Quant aux formes pures ou intelligences séparées, telles que les anges, à plus forte raison s'il s'agit de l'acte pur qui est Dieu, la même distinction entre la connaissance de l'universel et du particulier n'existera pas ; car c'est par voie de causalité ou d'idées innées et non par voie d'action reçue du dehors que se fait leur connaissance. Il n'y aura donc aucune difficulté, pour Dieu et pour les anges, à ce qu'ils connaissent tout ensemble et par la même faculté soit l'universel soit le particulier [Cf. ce que nous avons dit, dans le traité de Dieu, q. 14, art. 11 ; et dans le traité des Anges, q. 57, art. 2].

L'*ad quartum* répond à l'objection tirée du caractère d'unité que nous remarquons dans l'intelligence. « Qu'il n'y ait qu'une seule intelligence, ou qu'il y en ait plusieurs, déclare saint Thomas, ce qui est entendu par l'intelligence demeure toujours un. C'est qu'en effet ce que l'intelligence entend n'est pas dans l'intelligence selon l'être qu'il a en lui-même, mais selon sa similitude : *ce n'est pas, en effet, la pierre qui est dans l'âme, mais l'image de la pierre*, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VIII, n. 2 ; de S. Th., leç. 13). Et cependant » [notons bien cette remarque de saint Thomas : elle est d'une importance extrême pour la question de l'objectivité de nos connaissances et pour distinguer la logique et l'idéologie, des sciences de la nature] « *la pierre est ce que nous entendons, et non pas l'image de la pierre, si ce n'est par la réflexion de l'intelligence sur elle-même : sans cela, les sciences ne porteraient pas sur les choses, mais sur les espèces intelligibles* ». Donc, par l'espèce ou l'image de la pierre qui est en elle, l'âme connaît la pierre selon l'être qu'elle a en elle-même : elle la connaît en redisant, par la similitude de la pierre qui l'informe, la pierre dont la similitude l'informe. « Or, il arrive que plusieurs êtres peuvent se trouver assimilés à une même chose en vertu de plusieurs formes » : chaque forme, en effet, étant la similitude de cette chose, tous ceux en qui se trouvera l'une de ces formes seront assimilés à la chose elle-même. « Et parce que la connaissance se fait selon que le sujet connaissant est assimilé à l'objet de sa connaissance, il s'ensuit que le même objet pourra être connu par divers sujets,

comme on le voit dans le sens : c'est ainsi que plusieurs hommes voient la même couleur, en raison des diverses similitudes » de cette même couleur qui sont en chacun d'eux. « Il en sera de même, au point de vue intellectuel : plusieurs intelligences entendront une même chose », en raison de l'unité de l'objet et de la multiplicité des espèces intelligibles. » La seule différence qu'il y ait, sur ce point, entre le sens et l'intelligence, d'après Aristote, c'est que la chose est perçue par le sens selon la disposition qu'elle a, hors de l'âme, dans sa particularité, tandis que la nature de la chose entendue par l'intelligence existe bien hors de l'âme, mais n'a pas, hors de l'âme, le mode d'être qui fait qu'elle est entendue »; ce mode d'être, en effet, est intelligible : il consiste en ce que la chose se trouve dépouillée des notes individuantes qui la concrètent dans sa particularité, et que seules les notes spécifiques ou génériques demeurent, agissant sur l'intelligence pour l'informer. « La nature commune, en effet, est entendue », par l'intelligence humaine, « à l'exclusion des principes individuants; et cette nature » ne se trouve pas en cet état, elle « n'a pas ce mode d'être, hors de l'âme » : elle ne se trouve ainsi que dans l'intelligence ; hors de l'âme, elle n'existe qu'à l'état ou avec le mode d'être de concrétion, inséparablement unie, dans la réalité, aux notes individuantes qui la particularisent. — « Pour Platon, la chose entendue par l'intelligence existe hors de l'âme selon le mode qu'elle a dans l'intelligence; car Platon (dans *le Timée:* Did., vol. II, p. 219) admettait que les natures des choses existaient séparées de la matière ». C'est la grande théorie platonicienne des Idées, contre laquelle Aristote a lutté avec tant d'énergie [Cf. traité de Dieu, q. 15, art. 1, ad 1um].

L'*ad quintum* répond, d'un mot, que « autre est la science dans le disciple et autre la science dans le maître. Quant à la manière dont elle est causée, il en sera question plus loin », ajoute saint Thomas, renvoyant au traité du gouvernement divin (q. 117, art. 1). C'est là, en effet, que nous étudierons *ex professo* ce point de doctrine fort intéressant. Pour le moment, il suffit de savoir que *si la vérité connue* par le maître et par le disciple est la même, *l'intelligence par laquelle ils connaissent* se trouve numériquement distincte dans l'un et dans l'autre; et, de même, sont

numériquement distinctes les espèces intelligibles qui actuent leur intelligence à chacun.

L'*ad sextum* fait observer que dans le texte cité par l'objection, « saint Augustin entend que les âmes ne sont pas à ce point multiples, qu'elles ne conviennent dans la raison d'une même espèce » : elles diffèrent numériquement, mais non pas spécifiquement.

Le principe intellectif, dans l'homme, qui s'unit au corps humain à titre de forme, se distingue et se multiplie numériquement selon la distinction et la multiplication des corps auxquels il s'unit. Prétendre qu'il n'y a qu'une seule intelligence, numériquement la même, pour tous les hommes, est une erreur monstrueuse, qui détruit la personnalité humaine, la survivance des individus humains, et, par suite, toute sanction sous forme de châtiment ou de récompense dans une vie future. C'est la destruction de toute morale. La foi catholique et les principes les plus évidents de la raison s'unissent pour combattre cette erreur. Chaque être humain n'a pas seulement son corps qui lui appartienne en propre et distinctement, mais aussi et plus encore son âme, au sens le plus élevé du mot, c'est-à-dire au sens de principe élicitif de l'opération intellectuelle. Aucun doute n'est possible là-dessus. — Mais cette âme humaine, au sens de principe intellectif, qui s'unit ainsi au corps humain à titre de forme, et à titre de forme propre, s'individuant en chacun des corps humains où elle se trouve, jusqu'à quel point est-elle la forme du corps humain qui lui est uni? Elle est sa forme, au sens substantiel et spécifique de ce mot. C'est elle qui donne au corps humain d'être un corps humain : elle lui donne de faire partie essentielle de ce tout spécifique qui s'appelle l'*homme*. Nul catholique ne peut mettre en doute ce point de doctrine, depuis la définition du concile de Vienne que nous avons citée. C'est là un point de foi. Mais est-elle aussi sa forme, au point d'être dans le corps humain le seul principe de vie? N'y a-t-il, dans ce corps humain, aucun autre principe de vie que l'âme intellective? Cette âme intellective est-elle, tout ensemble, principe de vie intellective, principe de vie sensible, principe de vie végétative?

Nous allons examiner cet aspect de la question à l'article suivant.

Article III.

Si, outre l'âme intellectuelle, il y a, dans l'homme, d'autres âmes qui en diffèrent par essence ?

Quatre objections veulent prouver qu' « en dehors de l'âme intellective, il y a, dans l'homme, d'autres âmes différentes par leur essence, savoir : l'âme sensitive et l'âme nutritive ». La première arguë de ce que « le corruptible et l'incorruptible ne peuvent pas appartenir à une même substance. Or, l'âme intellective est incorruptible. Les autres âmes, au contraire, savoir l'âme sensitive et l'âme nutritive, sont corruptibles, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 75, art. 6). Donc, il ne se peut pas que, dans l'homme, il n'y ait qu'une même essence pour l'âme intellective, sensitive et nutritive ». — La seconde objection prévient la réponse qu'on pourrait faire à l'objection que nous venons de voir. « Si l'on dit, observe-t-elle, que dans l'homme l'âme sensitive est incorruptible, il y a, contre cette explication, que *le corruptible et l'incorruptible diffèrent d'une différence qui porte sur le genre*, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12 ; Did., liv. IX, ch. x, n. 1, 3). Or, l'âme sensitive, dans le cheval, le lion et les autres animaux, est corruptible. Si donc dans l'homme elle est incorruptible, l'âme sensitive ne sera pas du même genre dans l'homme et dans la brute. D'autre part, l'animal se dit en raison de l'âme sensitive. Il s'ensuivra donc que l'animal ne constituera plus un même genre commun ayant sous lui l'homme et les autres animaux ; ce qui est inadmissible ». Donc l'âme sensitive doit être dans l'homme, comme dans les autres animaux, corruptible ; et, par suite, ne peut pas appartenir à la même essence que l'âme intellective. — La troisième objection se tire de ce que nous pourrions appeler aujourd'hui l'embryogénie et qui, d'ailleurs, nous l'allons voir par la citation que saint Thomas fera d'Aristote, n'est pas une science qui ne date que de

nos jours. « Aristote dit, au livre *de la Génération des Animaux* (liv. II, ch. III) que l'embryon », dans la génération de l'homme, « est animal avant d'être homme. Or, cela ne pourrait pas être s'il n'y avait qu'une même essence pour l'âme sensitive et pour l'âme intellective ; car l'animal est constitué par l'âme sensitive, et l'homme par l'âme intellective : » si donc c'était la même essence pour les deux âmes, l'embryon serait homme dès le début et non pas seulement animal. « Il s'ensuit que, dans l'homme, il n'y a pas une même essence pour l'âme sensitive et pour l'âme intellective ». — La quatrième objection était l'un des arguments sur lesquels aimaient à s'appuyer les partisans de la pluralité des formes substantielles, dont nous aurons à parler à propos de l'article suivant. Voici l'objection telle que saint Thomas la résume : « Aristote dit, au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2 ; Did., liv. VII, ch. II, n. 6, 7), que le genre se tire de la matière, et la différence de la forme. Or, la qualité de *raisonnable*, qui est la différence constitutive de l'homme, se tire de l'âme intellective. D'autre part, l'animal se dit en raison d'un corps animé d'une âme sensitive. Il s'ensuit que l'âme intellective se comparera au corps animé de l'âme sensitive, comme la forme à la matière. L'âme intellective ne sera donc pas la même, en essence, que l'âme sensitive qui est dans l'homme, mais elle la présupposera à titre de support matériel ». L'objection était subtile ; elle nous vaudra une réponse importante de saint Thomas.

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, au livre des *Dogmes de l'Eglise* (ch. XV) : *Nous ne disons pas, comme le font Jacques et les autres Syriens, qu'il y ait deux âmes pour un même homme, l'une animale qui animerait le corps et se trouverait mêlée au sang, l'autre spirituelle qui servirait à la raison ; mais nous disons qu'il n'y a, dans l'homme, qu'une seule et même âme qui par son union vivifie le corps et s'administre elle-même par sa raison* ». — Ce livre des *Dogmes de l'Église*, qui a été souvent attribué à saint Augustin, est en réalité de Gennade, prêtre de Marseille, qui vivait dans la seconde moitié du cinquième siècle. Le texte qu'en vient de reproduire saint Thomas nous prouve que, dès cette époque reculée, on avait, dans l'Église,

un sentiment très net et très arrêté sur la question qui nous occupe. L'unité d'âme dans l'homme faisait partie du patrimoine de la foi. On devait en avoir la preuve éclatante dans le canon XIe du VIIIe concile œcuménique, tenu à Constantinople, l'an 869, où se trouve prononcé l'anathème contre « les fauteurs d'hérésie qui voudraient nier impudemment la doctrine affirmée dans l'Ancien et le Nouveau Testament, de l'unité d'âme, dans l'homme » (Denzinger, n. 274). La définition du concile de Vienne, que nous avons citée, à propos de l'article premier, vaut aussi pour le présent article; car Jean-Pierre Olivi, contre lequel elle fut prononcée, enseignait, comme ses frères le lui reprochaient, une sorte de dédoublement de l'âme humaine. D'après lui, l'âme intellective n'était pas, par son essence et directement, la forme du corps humain; elle ne l'était que par sa partie sensitive. — Il est donc tout à fait certain, aux yeux de la foi, qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme qui est l'âme intellective, laquelle, étant une seule et même âme, au point de vue de l'essence, joue le triple rôle d'âme végétative, sensitive et intellective.

Au corps de l'article, saint Thomas prouve par la raison ce point de doctrine que la foi ne permet pas de mettre en doute. Il commence par rappeler que « Platon (dans *le Timée;* Did., vol. II, pp. 232, 233) a admis diverses âmes dans un même corps, et il leur assignait même des organes distincts, selon les diverses opérations vitales qu'il leur attribuait; c'est ainsi qu'il plaçait l'âme nutritive dans le foie, l'âme concupiscible dans le cœur, l'âme cognoscitive dans le cerveau. Cette opinion, ajoute saint Thomas, a été réprouvée par Aristote, dans son livre *de l'Ame* (liv. II, ch. II, n. 7, 8; de S. Th., leç. 4; et liv. I, ch. v, n. 26; de S. Th., leç. 14), quant à ces parties de l'âme qui usent, dans leurs opérations, d'organes corporels, s'appuyant sur ce fait que les animaux » annulaires « dont nous voyons les fragments continuer de vivre, après qu'ils ont été divisés, gardent, en chacun de ces fragments, les diverses opérations de la vie, telles que le sens et l'appétit. Or, cela ne serait pas, si les divers principes des opérations de l'âme, supposée divisée dans son essence, appartenaient à diverses parties du corps » : telle partie garderait telle opération vitale, et telle autre partie telle autre

opération, tandis que nous voyons que chacune des parties garde toutes les opérations vitales. Fort de cette expérience, Aristote n'hésitait donc pas pour exclure toute localisation séparée de l'âme végétale ou de l'âme sensitive. « Mais pour ce qui est de l'âme intellective, remarque saint Thomas, il semble laisser dans le doute si elle est séparée des autres, seulement d'une séparation logique, ou si elle l'est aussi d'une séparation locale ». Les observations d'Aristote doivent s'entendre, non pas des diverses puissances particulières de tel ou tel genre d'âme qui peuvent parfaitement se trouver subjectées dans des organes divers, comme la vue dans l'œil, l'ouïe dans l'oreille, et ainsi de suite ; mais de l'âme elle-même principe de ces puissances et de leurs opérations. Il n'est pas vrai que dans un même vivant il y ait diverses âmes, au sens générique d'âme végétative ou d'âme sensitive, subjectées dans divers organes selon les diverses opérations vitales. Aux yeux d'Aristote, la chose était évidente pour les âmes qui usent d'organes corporels dans leurs opérations, telles que l'âme végétative et l'âme sensitive. Il laissait la question en suspens pour l'âme intellective ; c'est-à-dire qu'il ne tranchait pas, à l'endroit précité, la question de savoir si l'âme intellective, dans l'homme, différait essentiellement de l'ame végétative et sensitive, au point de pouvoir être séparée d'elles quand le corps se dissolvait, ou si, étant une même essence, elle ne s'en distinguait que par la diversité des opérations et des facultés propres à ces opérations.

Après ces observations préliminaires et d'ordre historique, saint Thomas examine en elle-même l'opinion de Platon. « Cette opinion de Platon, nous dit-il, pourrait se soutenir, si l'on admettait, comme le faisait Platon, que l'âme s'unit au corps, non pas à titre de forme, mais à titre de moteur. Il ne s'ensuivrait, en effet, aucun inconvénient, que le même mobile fût mû par des moteurs divers, surtout si cette diversité s'adapte à une diversité de parties dans le mobile. Mais si nous admettons » — et nous avons démontré, à l'article premier, que nous ne pouvions pas ne pas l'admettre — « que l'âme est unie au corps comme sa forme, il paraît tout à fait impossible que plusieurs âmes diverses dans leur essence se trouvent dans un même corps ». Nous

admettrons bien une diversité générique de puissances ou de facultés dans une même âme, mais non une diversité d'essence dans l'âme elle-même. L'essence de l'âme demeurera une avec diversité générique de facultés ou de puissances.

« Ce point de doctrine, déclare saint Thomas, peut être rendu manifeste par une triple raison :

« D'abord, parce que l'être vivant qui aurait ainsi plusieurs âmes ne serait plus *un* au sens pur et simple. Nul être, en effet, n'est un, au sens pur et simple, que parce qu'il a une seule forme » substantielle, « laquelle forme lui donne l'être »; car être et être un étant la même chose, « c'est du même principe qu'une chose tient son être et son unité. De là vient que pour tout être où interviennent plusieurs formes, il n'y a pas d'unité au sens pur et simple, comme, par exemple, si on dit *un homme blanc* » : il y a là, en effet, deux formes : la forme *humaine* et la forme *blancheur ;* aussi bien, le composé de ces deux formes, ou l'homme blanc n'est un que d'une unité relative ou accidentelle. « Si donc l'homme devait d'être *vivant*, à une première forme qui serait l'âme végétative ; d'être *animal*, à une autre qui serait l'âme sensitive ; d'être *homme*, à une autre qui serait l'âme raisonnable, il s'ensuivrait que l'homme ne serait pas un tout pur et simple » ou un tout substantiel, mais seulement un tout accidentel. « C'était l'argumentation d'Aristote contre Platon, au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. VII, ch. VI, n. 2), quand il disait que si autre était l'idée d'animal et autre celle de bipède, l'animal bipède ne pouvait pas être un tout pur et simple. Et c'est pour cela que, dans le premier livre *de l'Ame* (ch. V, n. 24 ; de S. Th., leç. 14), à ceux qui mettent diverses âmes dans le corps, il demande quel sera le principe qui les contient, c'est-à-dire qui fait que le tout est un. Quant à dire que ces diverses âmes sont unies en raison du corps, on ne le peut pas, car c'est bien plutôt le corps qui tient de l'âme son unité ». Cette première raison est excellente ; elle vaut, d'ailleurs, pour l'unité de la forme substantielle, dont il sera question à l'article suivant.

« Une seconde raison qui montre l'impossibilité de plusieurs âmes dans l'homme, se tire du mode d'attribution ». Toute attri-

bution se fait en raison d'une certaine forme. « Que si l'attribution suppose des formes diverses, l'un sera dit de l'autre, ou bien d'une façon accidentelle, si les diverses formes qui motivent l'attribution n'ont aucun rapport entre elles ; et c'est ainsi qu'on dira du blanc qu'il est doux » : il n'y a, en effet, aucun rapport, en soi, entre le fait d'être blanc et le fait d'être doux. « Ou bien, si les formes sont ordonnées entre elles, l'un se dira de l'autre, de soi, mais non pas au premier titre ». C'est, en effet, d'une double manière ou à un double titre qu'une chose peut se dire, de soi, d'une autre : ou bien « parce que le sujet est compris dans la définition de l'attribut ; et c'est ainsi que la surface du corps est préexigée à la couleur » ; la couleur, en effet, ne peut exister que sur une surface corporelle. Dans ce cas, c'est de soi qu'une chose se dira d'une autre, et non pas d'une façon accidentelle ; mais seulement au second titre. « Lorsqu'en effet, nous disons d'un corps étendu qu'il est coloré, c'est un mode d'attribution par soi, au second titre » : car dans l'attribut *coloré,* le sujet, c'est-à-dire le corps étendu, se trouve compris. On aurait une attribution par soi au premier titre, si l'attribut se trouvait compris dans le sujet ; et c'est ainsi qu'on dira de l'homme qu'il est un animal raisonnable ; car l'attribut *animal raisonnable* se trouve compris dans la définition du sujet. — « Si donc, poursuit saint Thomas, autre est la forme qui fait qu'un être est dit *animal,* et autre celle qui fait qu'il est dit *homme*, il s'ensuit ou bien que l'une de ces deux attributions ne peut convenir à l'autre que d'une façon accidentelle, à supposer que ces deux formes n'aient entre elles aucun ordre, ou bien, si elles ont un certain ordre, ce ne sera qu'une attribution par soi au second titre, à supposer que l'une des deux âmes serve de sujet par rapport à l'autre. Or, l'une et l'autre de ces deux conséquences est manifestement fausse. Car ce n'est pas d'une façon accidentelle mais par soi que l'animal se dit de l'homme ; et » cette attribution par soi n'est pas au second titre mais au premier, puisque « l'*homme* n'entre pas dans la définition de l'*animal,* mais au contraire », c'est l'*animal* qui fait partie de la définition de l'*homme.* « Il faut donc que ce soit la même forme par laquelle l'homme est homme et par laquelle il est animal ; sans quoi, l'homme ne serait pas

vraiment l'être que nous appelons animal et l'animal ne pourrait pas de soi se dire de l'homme ». — Quelle admirable précision et quelle force d'analyse logique aboutissant à une conclusion irréfutable !

« Une troisième raison qui montre la même impossibilité de plusieurs âmes dans l'homme, se tire de ce fait qu'une opération de l'âme, quand elle est intense, empêche les autres opérations ». Ce fait n'est pas douteux ; c'est un fait d'expérience universelle : quand on se livre, par exemple, d'une façon particulièrement intense, aux opérations de la vie intellectuelle, la vie sensible et même la vie nutritive s'en trouvent affectées et quelquefois même gravement troublées. « Ceci n'arriverait certainement pas, déclare saint Thomas, si le principe de ces opérations n'était, par le fond de son essence, un seul et même principe ». On comprend, en effet, que si les divers principes immédiats des opérations vitales qui se manifestent dans l'homme puisent tous leur énergie dans un même fonds ou dans une même essence, cette essence étant limitée, ce que l'un aura en trop l'autre l'aura en moins. La chose ne se comprendrait plus et serait même tout à fait inexplicable si chacun de ces principes était totalement distinct des autres, formant une âme à part.

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, après avoir apporté cette triple raison contre l'opinion de Platon, il faut dire que dans l'homme c'est une même âme, numériquement identique, qui est sensitive, intellective et nutritive. — Comment cela peut être, ajoute le saint Docteur, il est facile de s'en rendre compte si l'on prend garde aux différences des espèces et des formes. Il se trouve, en effet, que les espèces des choses et leurs formes diffèrent entre elles selon les raisons de plus parfait et de moins parfait ; c'est ainsi que, dans l'ordre des choses, les êtres animés sont plus parfaits que les corps bruts, les animaux plus parfaits que les plantes, l'homme plus parfait que l'animal sans raison ; et dans chacun de ces divers genres, on trouve des degrés divers de perfection. C'est pour cela qu'Aristote, au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. VII, ch. III, n. 8), assimile les espèces des choses aux nombres qui diffèrent en espèce selon qu'on ajoute ou qu'on retranche une unité ; et au

second livre *de l'Ame* (ch. III, n. 6; de S. Th., leç. 5), il compare les diverses âmes aux espèces des figures géométriques dont l'une contient l'autre. Ainsi donc, l'âme intellectuelle contient, dans sa vertu, tout ce que possèdent l'âme sensitive des brutes et l'âme nutritive des plantes. De même donc que la superficie qui constitue la figure géométrique du pentagone, n'est pas tétragone par une figure et pentagone par une autre figure, attendu que la figure tétragone serait inutile dès là qu'elle est contenue dans la figure pentagone », toute figure qui a cinq côtés en ayant aussi nécessairement trois; « de même, ce n'est pas par une autre âme que Socrate est homme, et par une autre qu'il est animal, mais par une seule et même âme », laquelle est d'une perfection telle qu'elle a, en elle, ainsi qu'il a été dit, tout ce qu'il y a de perfection dans l'âme de la plante et dans l'âme de l'animal, par le seul fait qu'elle est au-dessus d'elles en perfection ; comme la figure du pentagone, par le seul fait qu'elle a plus de trois côtés, en a aussi nécessairement trois.

Il eût été difficile de rendre plus tangible et de justifier d'une manière plus rationnelle la conclusion du présent article, qui est, nous l'avons vu, une conclusion de foi.

L'*ad primum* répond que « l'âme sensitive n'a pas l'incorruptibilité », dans l'homme, « du fait qu'elle est sensitive » : à ce titre, et si elle n'était que cela, elle serait corruptible, comme elle l'est dans l'animal; « mais de ce que », dans l'homme, « la même âme » qui est sensitive, « est aussi intellective, l'incorruptibilité lui est due » à ce dernier titre. « Lors donc que l'âme est seulement sensitive », comme elle l'est dans tous les animaux autres que l'homme, « elle est corruptible; elle est, au contraire, incorruptible quand elle se trouve jointe au principe intellectif. Si, en effet, la qualité d'être principe de sensation ne donne pas l'incorruptibilité, toutefois cette qualité ne saurait enlever l'incorruptibilité au principe intellectif » auquel elle est jointe. Nous accordons à l'objection que le fait d'être corruptible et celui d'être incorruptible n'appartiennent pas à la même substance; mais nous nions que le fait d'être principe de sensation entraîne de soi le fait d'être corruptible. Cela n'est vrai que si le principe de la sensation existe séparé; nullement, s'il se trouve

joint au principe intellectif, comme c'est le cas dans l'homme.

L'*ad secundum* fait observer que, parmi les êtres matériels, « ce ne sont pas les formes qui se trouvent appartenir à un genre ou à une espèce, mais les composés » de matière et de forme. « Or, l'homme est corruptible, comme tous les autres animaux. Et voilà pourquoi la différence de corruptible et d'incorruptible, qui se tire du côté des formes, n'implique pas que l'homme ne soit pas de même genre avec les autres animaux ». L'incorruptibilité de la forme spécifique dans l'homme n'empêche pas que l'homme, ou le composé de cette forme spécifique et d'une matière adaptée, ne soit, par nature, corruptible; et, à ce titre, l'homme appartiendra, par nature, au même genre que les autres animaux qui sont, aussi, corruptibles. Cette raison garderait toute sa force probante, quand bien même, en fait, l'homme n'aurait jamais connu la corruption et la mort; car ceci n'eût pas été le fait de sa nature, mais un privilège surajouté à cette nature, comme nous le verrons plus tard (q. 97, art. 1).

L'*ad tertium* répond, d'un mot, à la difficulté tirée de l'embryon. Saint Thomas accorde que « l'embryon a, d'abord, une âme qui est seulement d'ordre sensible; mais ensuite, cette âme disparaît et fait place à une âme plus parfaite qui est tout ensemble sensitive et intellective ». Saint Thomas ne s'étend pas davantage, ici, sur cette question fort délicate et très importante. Il promet de la traiter plus expressément ailleurs; et ce sera dans le traité du gouvernement divin (q. 118, art. 2, ad 2um). C'est là que nous y reviendrons avec lui.

L'*ad quartum* touche à la grande question des universaux, ou du nominalisme et du réalisme. Saint Thomas nous avertit qu' « il ne faut pas chercher dans les choses en elles-mêmes une diversité correspondante aux diverses raisons ou intentions logiques qui suivent notre mode de connaître; parce que la raison peut saisir une seule et même chose selon des modes divers. Par cela donc que l'âme intellective, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article), contient dans sa vertu tout ce que possède l'âme sensitive et plus encore, la raison pourra considérer à part ce qui touche à la vertu de l'âme sensitive, comme quelque chose d'imparfait et de matériel. Et parce qu'elle trouve que cela est com-

mun à l'homme et aux autres animaux, elle en formera la raison de genre. Ce en quoi, au contraire, l'âme intellective dépasse l'âme sensitive, la raison le tiendra pour formel et complétif, lui donnant la raison de différence spécifique ». Il n'est nullement nécessaire que les *genres* et les *différences spécifiques* soient tranchées dans les choses comme dans notre esprit. Il n'existent même, à titre de *genres* et de *différences*, que dans notre esprit. Dans les choses, il y a bien un fondement réel qui justifie les concepts que se forme notre esprit; mais ces concepts n'existent pas dans les choses avec le côté formel d'intentions logiques que notre esprit leur donne. — Saint Thomas, on le voit, est d'un réalisme modéré qui exclut tous les excès, aussi bien le réalisme outré que le nominalisme.

Le principe intellectif qui se trouve dans l'homme s'y trouve à titre de forme spécifique; c'est lui qui donne au corps de l'homme d'être un corps humain. Et parce qu'il est la forme spécifique de ce corps, il s'individue en lui : chaque corps humain a son principe intellectif numériquement distinct de tout autre. Or, dans l'homme, le principe intellectif, toujours parce qu'il est fait pour être uni au corps, pour l'informer spécifiquement, et recevoir de lui, ou avec son concours, les éléments ou les matériaux de ses idées, jouera, à lui seul, le rôle de tous les principes inférieurs qui informent et actuent les autres vivants. Demeurant essentiellement un, il sera tout ensemble principe d'opération intellectuelle, de vie sensitive et de vie végétative. — Faut-il faire un pas de plus et devons-nous concevoir le principe intellectif, dans l'homme, informant et actuant le corps humain jusqu'à jouer, par rapport à lui, le rôle de première forme substantielle, lui donnant, non pas seulement d'être un *corps humain,* ou un *corps doué de sensation,* ou un *corps vivant*, mais même d'être *un corps* ou *d'être* tout court? D'un mot, l'âme intellective, dans l'homme, est-elle l'unique forme substantielle, à l'exclusion de toute autre forme substantielle, en quelque sens qu'on l'entende? La question est des plus graves, des plus importantes, des plus passionnantes. Elle a, autrefois, du temps de saint Thomas, soulevé des discussions tellement vives, que le monde des Uni-

versités, des Ordres religieux, de l'Église elle-même, en a été tout ému. De nos jours, elle se pose encore, plus troublante peut-être qu'au Moyen-âge, en raison des progrès de la science expérimentale. Elle touche à la constitution des corps, à ce qu'on appelle aujourd'hui l'essence de la matière, en prenant ce mot de *matière* non pas au sens scolastique de matière première, mais au sens moderne de composé ou d'être matériel [Cf., dans notre précédent volume, pp. 17-20].

Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail des luttes engagées, du temps de saint Thomas, autour de la question actuelle. Il suffira de rappeler que, sur ce point, saint Thomas, marchant sur les traces de son maître Albert le Grand, et comprenant l'importance primordiale de la question pour l'ensemble de la philosophie péripatéticienne, se montra d'une hardiesse et d'une fermeté que rien ne put décourager ni ébranler. Non seulement l'école franciscaine, mais une partie même de l'école dominicaine et aussi les membres les plus influents du clergé et des Universités d'Oxfort et de Paris, comme en témoignent les condamnations portées par le dominicain anglais Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry, en 1279, et par Etienne Tempier, évêque de Paris, en 1278 [Cf. de Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale,* 2e édition, pp. 379 et suiv.], se prononçaient, parfois avec une extrême violence, contre la position albertino-thomiste. C'est pourtant cette position qui a fini par prévaloir, s'imposant plus encore par la rigueur de sa logique et de sa nécessité, que par l'autorité irréfragable en pareille matière d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Si l'on ne peut pas dire que l'Église l'ait strictement définie, au concile de Vienne, puisqu'en fait elle n'a voulu condamner que l'erreur de Jean-Pierre Olivi, et non pas le sentiment de la pluralité des formes au sens de l'école franciscaine ou scotiste, cependant il n'en demeure pas moins qu'on a lieu de se demander si la doctrine définie à Vienne n'exige pas, *en rigoureuse logique et en saine métaphysique,* l'unité absolue de forme substantielle telle que saint Thomas nous l'enseigne.

Mais venons à l'article du saint Docteur.

Article IV.

Si dans l'homme il y a une autre forme que l'âme intellective ?

Quatre objections veulent prouver que « dans l'homme il y a une autre forme que l'âme intellective ». — La première cite une parole d' « Aristote, au second livre *de l'Ame* » (ch. 1, n. 5; de S. Th., leç. 1), où il est « dit que l'*âme est l'acte d'un corps naturel ayant la vie en puissance.* Ainsi donc, l'âme se compare au corps comme la forme à la matière. Or, le corps a une certaine forme substantielle qui le fait être corps. Il s'ensuit que dans le corps se trouve, précédant l'âme, une certaine forme substantielle ». C'est cette forme que Scot et son école appelleront la forme de corporéité, s'appuyant d'ailleurs, pour l'établir, sur ce que, l'âme disparaissant, le corps demeure avec sa forme propre; et aussi sur ce qu'on ne pourrait pas, dans l'opinion contraire, sauver l'identité numérique du corps du Christ pendant les trois jours où il est resté, privé de l'âme, dans le tombeau. — La seconde objection en appelle à la raison essentielle de tout vivant, qui est de se mouvoir lui-même. « L'homme, dit-elle, et tout » vivant parfait, comme l' « animal » qui n'appartient pas au dernier degré de l'animalité doué de sensation mais privé de mouvement local, « se meut lui-même » d'un mouvement progressif. « Or, tout être qui se meut » ainsi « lui-même, se divise en deux parties, dont l'une aura raison de moteur et l'autre de mobile, ainsi qu'il est prouvé au huitième livre des *Physiques* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 10). La partie motrice est l'âme. Il faudra donc que l'autre partie soit telle qu'elle puisse être mue. Ceci ne saurait convenir à la matière première, et Aristote le dit au cinquième livre des *Physiques* (ch. 1, n. 8; de S. Th., leç. 2), puisqu'elle est seulement en puissance. Bien plus », il n'y a, à pouvoir être mû, que l'être corporel, et « tout ce qui est mû » d'un mouvement proprement dit ou d'un mouvement local, « est un corps. Il s'ensuit que dans l'homme et en tout animal doit se trouver », distinctement de l'âme, « une certaine autre forme substantielle

qui constitue le corps dans son être corporel ». Cette raison impressionnait beaucoup certains tenants de la pluralité des formes. — La troisième objection, non moins impressionnante pour un grand nombre d'autres et qui servait de base à l'opinion d'Avicébron, comme le note et l'explique admirablement saint Thomas dans les *Questions disputées* (q. *des créatures spirituelles*, art. 3), s'appuie sur l'ordre des formes. « L'ordre des formes se prend en raison de leur rapport à la matière première ». Le plus et le moins, en effet, ou « l'avant et l'après se disent par comparaison à un certain principe » qui sert de point de départ et de point de repère. « Si donc il n'y avait pas, dans l'homme, d'autre forme substantielle que l'âme raisonnable, en telle sorte que cette âme raisonnable s'unît immédiatement à la matière première, il s'ensuit que l'âme raisonnable appartiendrait à l'ordre des formes les plus imparfaites qui, en effet, adhèrent immédiatemeut à la matière première », et ceci est inadmissible, puisque l'âme humaine est la plus parfaite de toutes les formes. — La quatrième objection touche directement à la grande question des éléments, si troublante aujourd'hui, en raison des théories chimiques et physiques. « Le corps humain, dit-elle, est un corps mixte », qui comprend en lui des éléments divers. « Or, la mixtion ne se fait pas seulement quant à la matière »; car si ce n'était qu'une union de portions de matière, en entendant cela de la matière première qui se trouverait privée de formes substantielles qui l'actuaient distinctement avant l'union ou la mixtion, « on n'aurait plus transformation ou génération, mais seulement privation et corruption. Il faut donc que demeurent, dans le corps mixte, les formes des éléments, qui sont des formes substantielles. Il y a donc, dans le corps humain, d'autres formes substantielles que l'âme intellective ». Et, par exemple, qui ne sait aujourd'hui que toute substance corporelle vivante comprend ces quatre corps simples qui sont l'oxygène, l'hydrogène, l'azote et le carbone ? « Il y a donc », semble-t-il, « dans l'homme, d'autres formes substantielles que l'âme intellective ».

L'argument *sed contra* est la raison philosophique décisive, que le corps de l'article aura uniquement pour objet de mettre en pleine lumière, et qui exclut toute multiplité de formes substan-

tielles dans l'homme. Il est ainsi conçu : « Une même chose n'a qu'un seul être substantiel. Or, c'est la forme substantielle qui donne l'être substantiel. Donc, pour une même chose il n'est qu'une seule forme substantielle. D'autre part, l'âme est la forme substantielle de l'homme. Il s'ensuit qu'il n'est pas possible que dans l'homme il y ait quelque autre forme substantielle en dehors de l'âme intellective ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer que « si on admettait que l'âme intellective est unie au corps, non pas à titre de forme, mais simplement à titre de moteur, comme l'admettaient les platoniciens, il serait nécessaire de dire que dans l'homme se trouve une autre forme substantielle faisant du corps un être déjà complet et apte à recevoir la motion de l'âme ». C'est ce que voulait, nous l'avons vu, la seconde objection. « Mais si l'âme intellective s'unit au corps sous la raison de forme substantielle, ainsi que nous l'avons dit plus haut (art. 1er), il devient impossible qu'une autre forme substantielle, en dehors d'elle, se trouve dans l'homme ».

« Pour s'en convaincre, ajoute le saint Docteur, il faut considérer qu'il y a une différence radicale entre la forme substantielle et la forme accidentelle. La forme accidentelle ne donne pas l'être pur et simple ; elle donne l'être *tel ;* c'est ainsi que la chaleur ne fait pas que le sujet où elle se trouve *soit,* au sens pur et simple ; elle fait qu'*il est chaud*. Aussi bien, quand advient la forme accidentelle, on ne dit pas qu'une chose est faite ou engendrée purement et simplement ; on dit qu'elle est faite telle ou avec tel ou tel mode. Pareillement, lorsque la forme accidentelle disparaît, on ne dit pas d'une chose qu'elle est détruite ; on dit qu'elle perd telle ou telle modification ou qualité. La forme substantielle, au contraire, donne l'être pur et simple » : par elle, *une chose qui n'était pas, est*. « C'est pourquoi, quand elle advient, on dit que la chose est faite ou engendrée, purement et simplement, comme aussi, lorsqu'elle disparaît, la chose se corrompt ou cesse d'être au sens pur et simple. De là vient que les anciens philosophes de la nature, pour lesquels la matière première était un être actuel, le feu, par exemple, ou l'air, ou tout autre corps de même genre, disaient que rien ne se fait ou ne se

corrompt purement et simplement : pour eux, *la génération n'était qu'une simple altération,* ainsi qu'il est dit au premier livre des *Physiques* (ch. IV, n. 2 ; de S. Th., leç. 9). Si donc il y avait qu'endehors de l'âme intellective préexistât dans la matière » que l'âme doit informer, « une autre forme quelconque qui ferait que le sujet de l'âme serait un être en acte » et non pas simplement en puissance quant au fait d'être, « il s'ensuivrait que l'âme ne donnerait pas » au corps « l'être pur et simple ; et par conséquent elle ne serait pas une forme substantielle » : l'être qu'elle donnerait n'étant qu'un être accidentel, survenant à une substance déjà constituée dans l'être, elle-même ne serait qu'une forme d'ordre accidentel, et le composé humain, résultant de sa venue, ne serait pas un tout substantiel, mais un simple agrégat. « Il s'ensuit encore que la venue de l'âme ne constituerait pas une génération pure et simple, ni son départ une corruption de même nature, mais seulement du genre altération et d'ordre relatif ; tout autant de choses qui sont manifestement fausses ».

Ces mêmes raisons tirées de la différence essentielle qui existe entre la forme substantielle et la forme accidentelle, entre la génération et la corruption prises au sens pur et simple et les modifications par mode d'altération seulement, sont données par saint Thomas toutes les fois qu'il traite de cette grande question de l'unité de la forme substantielle. On les trouve notamment dans ses Questions disputées *de l'Ame* et *des Créatures spirituelles*. Dans cette dernière question (art. 3), il a un mot particulièrement expressif et qui contient en germe la page lumineuse que nous avons reproduite de Cajétan à propos de l'article premier de la question actuelle. « Il n'est pas possible, dit le saint Docteur, que de deux actes » (au sens métaphysique de ce mot) « résulte un être qui soit *un* purement et simplement ; pour avoir cette unité, il faut qu'on ait un composé », non pas d'acte et d'acte, serait-ce d'ailleurs, comme le note ici Cajétan, d'acte substantiel ayant raison de puissance, dans l'ordre accidentel, par rapport à tel ou tel acte accidentel, et d'acte accidentel, mais « de puissance » au sens pur et simple, qui ne soit que puissance et nullement acte, « et d'acte, en ce sens que ce qui n'était qu'un être en puissance devient un être en acte ». Alors vraiment, mais

alors seulement, on aura, parmi les êtres matériels, un être *un*, d'une unité substantielle.

« C'est pourquoi, conclut ici saint Thomas dans l'article de la *Somme*, il faut dire qu'aucune autre forme substantielle n'est dans l'homme, si ce n'est la seule âme intellective ; et qu'elle-même, de même que par sa vertu elle contient l'âme sensitive et l'âme nutritive, pareillement elle contient aussi, d'une façon virtuelle, toutes les formes inférieures, et elle fait, à elle seule, tout ce que font, dans les autres êtres, les formes plus imparfaites ». On peut juger de l'importance de cette conclusion au soin qu'a pris saint Thomas de la formuler pour couper court à toute équivoque. La manière aussi dont il la formule en montre la richesse et l'ampleur. Il sera bien difficile de l'attaquer au nom d'une observation ou d'une expérience quelconque, puisque le saint Docteur nous avertit et nous prouve, par l'échelle même de la perfection des formes, que tout ce qui est dans la vertu, dans l'efficacité, dans l'action des formes inférieures, depuis les formes les plus rapprochées de l'être exclusivement potentiel qui s'appelle la matière en soi ou la matière première, jusqu'aux formes des vivants supérieurs, tout cela se trouve éminemment dans la vertu, dans l'efficacité, dans l'action de la seule âme intellective, forme substantielle et spécifique de l'être humain — En terminant, saint Thomas fait observer qu' « il en faut dire autant », au point de vue de cette suréminence de vertu dans les formes supérieures, « de l'âme sensitive dans les brutes, de l'âme nutritive dans les plantes, et, universellement, de toutes les formes plus parfaites, relativement aux formes moins parfaites ».

Le saint Docteur nous avait expliqué cette différence et cette gradation des formes à l'article précédent. Nous retrouvons la même explication, adaptée au point présent de la question, dans une de ses *Questions disputées* (q. *de l'Ame*, art 9) : « Les formes des choses naturelles, dit-il, sont comme les nombres, où l'on a des espèces différentes, selon qu'on ajoute ou qu'on retranche une unité Nous devons donc entendre la diversité des formes naturelles, en raison desquelles la matière est constituée dans des espèces diverses, selon que l'une l'emporte sur l'autre en perfection C'est ainsi, par exemple, que l'une des formes

constitue la matière dans l'être seulement corporel » : en vertu de ce premier degré de perfection ou de forme, la matière qui n'était qu'en puissance, devient en acte, quant au fait simplement d'être une substance corporelle. « C'est là, en effet, le degré le plus infime des formes matérielles, puisque la matière n'est en puissance qu'aux formes corporelles » ; par elle-même, et sans qu'il soit besoin d'une disposition quelconque surajoutée, comme le note saint Thomas lui-même, dans ce même article (*ad quintum*), la matière est en puissance au fait de recevoir une forme ou un acte d'être qui la constituera substance corporelle en acte. « Au-dessus de cette première forme » qui était, pour les anciens, la forme élémentaire, la forme des éléments ou corps simples [Cf. ce que nous avons dit sur ce point, q. 66, art. 1 et 2], « se trouve une forme plus parfaite, qui constitue la matière dans l'être corporel, et, de plus, lui donne l'être vital. Plus haut, se trouve une autre forme qui lui donne l'être corporel, l'être vital, et, de plus, l'être sentant; et ainsi de suite ».

Saint Thomas fait remarquer, au même article, que « la forme plus parfaite, selon qu'elle constitue la matière dans un degré inférieur de perfection, pourra être considérée en union avec cette matière comme une sorte de support ou de sujet matériel, par rapport à elle-même, source d'une perfection plus haute; c'est ainsi que la matière première, selon qu'elle est déjà constituée dans l'être corporel, a raison de matière par rapport à la perfection plus haute qu'est la vie ». De là se dégage, comme le note encore saint Thomas, une double conséquence : l'une, d'ordre logique, et l'autre, d'ordre physique. La conséquence d'ordre logique est celle que nous avons déjà signalée à l'*ad quartum* de l'article précédent. Saint Thomas dit, ici, dans l'article *de l'Ame* que nous citons : « De là vient que *corps* est *genre* dans *corps vivant*, tandis que *vivant* ou *animé* est la différence spécifique. Car le genre se tire de la matière et la différence spécifique de la forme ». Une autre conséquence, d'ordre physique, est ainsi expliquée par saint Thomas : « La matière perçue par l'intelligence comme constituée dans l'être substantiel selon la perfection d'un degré inférieur, peut être conçue comme soumise à des accidents. Car il est nécessaire que la matière, selon

ce degré inférieur de perfection, ait certains accidents propres qu'elle ne peut pas ne pas avoir. C'est ainsi qu'au moment où la matière est constituée dans l'*être corporel* par les formes corporelles, elle doit avoir aussitôt certaines dimensions qui la rendent divisible, aux yeux de l'intelligence, en diverses parties; en ce sens qu'elle soit apte à recevoir diverses formes selon ses diverses parties. De même, dès là qu'elle est perçue par l'intelligence constituée en un certain *être substantiel*, l'intelligence la conçoit comme pouvant porter des accidents », des qualités accidentelles, « qui la disposeront à recevoir une perfection plus haute. Ces sortes de dispositions sont conçues comme antérieures à la forme, selon que cette forme est introduite par l'agent dans la matière, bien qu'elles soient certains accidents propres à la forme et qui, par suite, ne sont causés dans la matière que par la forme elle-même; elles ne sont donc pas conçues, dans la matière, comme antérieures à la forme, à titre de dispositions » qui feraient que la forme soit, « mais c'est plutôt la forme qui est conçue comme antérieure à elles, à titre de cause. Ainsi donc, l'âme intellective étant la forme substantielle qui constitue l'homme dans une espèce substantielle déterminée, il n'y a, entre l'âme et la matière première, aucune autre forme substantielle; c'est par l'âme raisonnable elle-même que l'homme est constitué selon les divers degrés de perfection qui sont en lui; c'est-à-dire que par elle il est corps, corps et animé, et animal raisonnable. Seulement, il faut que la matière, selon qu'elle est conçue comme recevant de l'âme raisonnable les perfections d'un degré inférieur, par exemple le fait d'être corps, et corps animé, et animal, soit conçue, tout ensemble avec les dispositions voulues, comme la matière propre de l'âme raisonnable selon que celle-ci apporte la perfection dernière ».

« On voit par là que l'âme, selon qu'elle est la forme donnant l'être, n'a rien qui soit un intermédiaire entre elle et la matière première » ; mais nous n'avons pas, pour le moment, à appuyer là-dessus; ce point spécial formera l'objet des articles 7 et 8 de la question présente de la *Somme*. Notons seulement ce que saint Thomas ajoute dans l'article *de l'Ame* que nous citons. « Parce que, dit-il, la même forme qui donne l'être à la matière

est aussi un principe d'opération — tout être agissant selon qu'il est, — il devient nécessaire que l'âme, comme d'ailleurs toute autre forme, soit, elle aussi, principe d'opération. Considérons toutefois que selon le degré qu'ont les formes dans la perfection d'être, elles auront aussi tel degré de vertu pour agir, toujours parce que l'opération se proportionne à l'être. Par conséquent, plus une forme est parfaite dans la communication de l'être, plus aussi sera grande sa puissance ou sa vertu d'agir. Aussi bien les formes plus parfaites ont des opérations plus nombreuses et plus variées que les formes moins parfaites. C'est à cause de cela que la diversité des opérations dans les êtres moins parfaits s'expliquera suffisamment par une diversité de qualités accidentelles, tandis que, dans les êtres plus parfaits, il faudra, en outre, une diversité de parties » ou d'organes; « et cela d'autant plus que la forme sera plus parfaite. Nous voyons, en effet, que le feu », ou tout autre corps élémentaire, « a diverses opérations selon diverses qualités accidentelles qui sont en lui; comme », pour le feu, « de s'élever en raison de sa légèreté, de chauffer en raison de sa chaleur, et ainsi de suite; mais chacune de ces actions convient au feu selon toutes ses parties » : le feu, disons aujourd'hui, si l'on le veut, l'oxygène ou tout autre corps simple, et même, d'une façon générale, les minéraux ou corps bruts, sont des corps homogènes dont toutes les parties ont les mêmes propriétés. « Il n'en va plus de même pour les corps animés qui ont des formes plus nobles; pour eux, leurs diverses opérations sont assignées à diverses parties ou organes; c'est ainsi que, dans la plante, autre est le rôle de la racine, autre celui de la tige, autre celui des rameaux. Et plus les corps animés seront parfaits, plus, en raison de cette perfection plus grande, il sera nécessaire de trouver de la diversité dans leurs parties. Aussi bien, l'âme raisonnable étant la plus parfaite des formes, nous trouverons dans l'homme la plus grande variété de parties ou d'organes en raison de ses diverses opérations ».

Nous n'avons pas, non plus, à nous étendre sur ce dernier point que nous allons retrouver à l'article suivant dans la question que nous commentons; mais il nous a paru bon de signaler ces considérations si lumineuses de la question *de l'Ame*, qui

nous permettront de mieux entendre la réponse aux objections du présent article.

L'*ad primum* explique la définition de l'âme donnée par Aristote, définition qui était dénaturée dans l'objection. « Aristote ne dit pas que l'âme est l'*acte du corps* seulement; il dit qu'elle est l'*acte d'un corps naturel, organique, ayant la vie en puissance,* et qu'une telle puissance *n'exclut pas l'âme.* D'où il résulte manifestement que dans le sujet dont l'âme est l'acte, l'âme elle-même se trouve aussi incluse. Nous nous servons d'une semblable manière de parler quand nous disons que la chaleur est l'acte du corps chaud, et la lumière l'acte du corps lumineux; car nous n'entendons pas que le corps lumineux soit tel en dehors de la lumière : nous voulons dire, au contraire, qu'il est lumineux par la lumière. Pareillement, quand nous disons que l'âme est l'*acte du corps,* etc., nous voulons dire que le corps doit à l'âme d'être corps, et d'avoir des organes, et d'avoir la vie en puissance. C'est l'acte premier qui est dit en puissance par rapport à l'acte second qui est l'opération. Et une telle puissance ne rejette pas, c'est-à-dire n'exclut pas l'âme ». Le corps dont nous disons que l'âme est l'acte tient de l'âme tout ce qui le fait être et le met à même d'agir ou de produire les opérations vitales. C'est par l'âme qu'il est pouvant produire les opérations vitales, c'est-à-dire animé, et par elle aussi qu'il est corps ou substance corporelle. La matière du corps, prise séparément de l'âme, n'est que matière ou puissance pure. Elle n'est ni corps, ni substance. C'est à l'âme qu'elle doit d'être actuellement cela, qu'elle n'était auparavant qu'en puissance. Si donc l'on veut comparer le corps à l'âme sous la raison de matière par rapport à la forme, et *vice versa,* il faut bien se garder de croire que le corps est corps sans l'âme, comme la matière est matière sans la forme. Nullement ; car si le corps est corps c'est à l'âme qu'il le doit, et le corps, en tant que tel, n'aura raison de matière par rapport à l'âme qu'autant que l'on considère, dans la même âme, ses diverses virtualités formelles ; c'est-à-dire que le corps considéré comme uni à l'âme en tant que l'âme a la raison de forme substantielle, peut être pris comme sujet ou comme matière par rapport à la même âme selon qu'elle est

principe de vie végétative, et ainsi de suite, à mesure qu'on monte dans les degrés de la perfection formelle ou vitale.

Il n'y a donc pas à parler de forme de corporéité, en quelque sens qu'on entende cette forme de corporéité, si l'on veut, par là, désigner un principe formel distinct de l'âme, dans les êtres vivants. Saint Thomas nous a déjà donné la raison décisive contre toute forme de cette nature : c'est qu'il n'y aurait plus d'unité pure et simple dans le vivant : le vivant serait simplement *plusieurs;* il ne serait *un* qu'en un certain sens, d'une unité accidentelle. Aucune subtilité ne prévaudra contre cette raison de ferme bon sens. — On objecte la permanence du corps, après que l'âme l'a quitté. A cela nous répondons que le corps passe immédiatement sous de nouvelles formes, dès que l'âme l'a quitté; et c'est la succession plus ou moins rapide de ces nouvelles formes qui constitue, pour le corps, ce que nous appelons, au sens ordinaire du mot, sa corruption. — Quant à la difficulté tirée de l'identité du corps du Christ pendant les trois jours où il demeura séparé de l'âme, il suffit que le corps du Christ soit resté le même en raison du suppôt ou de la Personne, en raison de l'être d'existence, et en raison de la matière ou des éléments qui le composaient ; il n'est nullement besoin qu'il soit resté le même d'une identité formelle.

L'*ad secundum* fait une distinction lumineuse qui coupe court à l'objection très délicate tirée de ce qu'il y a dans tout vivant parfait, un élément moteur, l'âme, et un élément mû, le corps, dont il ne semble pas que la réalité formelle puisse être la même. Saint Thomas répond que « l'âme ne meut pas le corps *par son être*, selon qu'elle est unie au corps à titre de forme; elle le meut *par sa puissance motrice,* dont l'acte présuppose déjà le corps constitué en acte par l'âme : en telle manière que l'âme, par sa vertu motrice, est l'élément moteur, et le corps animé, l'élément mû ».

L'*ad tertium* nous donne une réponse qui n'est ni moins importante ni moins décisive. Il s'agissait de montrer que l'âme peut s'unir immédiatement à la matière, sans cesser d'être la plus parfaite de toutes les formes. « Dans la matière, dit saint Thomas, on trouve divers degrés de perfection, tels que l'être,

le vivre, le sentir, l'entendre. Et toujours le second degré qui survient au premier, l'emporte sur lui en perfection. Il s'ensuit que la forme qui donne à la matière seulement le premier degré de perfection est la plus imparfaite de toutes les formes. Mais celle qui donne le premier, et le second, et le troisième, et ainsi de suite, jusqu'au plus haut, doit être nécessairement la plus parfaite; bien que cependant elle s'unisse à la matière d'une façon immédiate ». Comme nous l'avons dit au corps de l'article, la forme supérieure donne le degré d'être ou de perfection qui lui est propre *et tous les degrés inférieurs;* elle s'unira donc immédiatement à la matière, comme le ferait la forme la plus imparfaite, et elle demeure cependant avec son degré propre de perfection. Il suit seulement de là qu'en raison de sa perfection spécifique plus haute, elle fera tout ce que font les formes inférieures, d'une manière bien plus parfaite que ne le feraient ces formes elles-mêmes. Et voilà pourquoi le corps informé directement et seulement par l'âme intellective est encore plus parfaitement *sentant*, plus parfaitement *vivant,* plus parfaitement *corps* ou *substance corporelle,* que ne le peuvent être l'animal par son âme sensitive, la plante par son âme nutritive, le minéral par sa forme de corporéité.

L'*ad quartum* répond à l'objection tirée de la multiplicité des éléments que nous trouvons dans l'homme et en tout corps qui vit. La réponse de saint Thomas dépassera même la question des vivants et s'appliquera, d'une façon générale, à toutes les substances ou à tous les corps composés de divers corps simples. C'est la question des mixtes (nous dirions aujourd'hui la question des composés chimiques et de leurs combinaisons) qui se trouve touchée et résolue, ici, par le saint Docteur. Avant de donner son sentiment, il cite une double opinion qu'il rejette.

La première est celle d' « Avicenne » (dans son livre *de l'Ame,* IVe partie, ch. v; et dans son livre *De ce qui suffit*, liv. I, ch. vi), qui « affirme que les formes substantielles demeurent intactes dans le composé : la combinaison se fait selon que les qualités contraires des éléments se ramènent à une certaine moyenne ». Cette opinion d'Avicenne se rapprocherait assez de celle des modernes qui rejettent toute transformation substan-

tielle dans le monde des corps, sauf qu'au lieu de parler de qualités, ils parleraient plutôt de disposition dans les parties quantitatives. — Saint Thomas déclare que « cette explication est impossible ». La raison qu'il en donne est que « les diverses formes des éléments ne peuvent être qu'en diverses parties de la matière »; il ne se peut pas, en effet, qu'une même portion de matière soit actuellement informée par deux formes différentes car la première qui lui serait unie constituerait avec elle une substance corporelle, et la seconde forme ne pourrait déjà plus être une forme substantielle. Il faut donc que les diverses formes substantielles des éléments soient en diverses parties de la matière. « Mais la diversité de ces parties n'est intelligible qu'autant que la matière est déjà sous certaines dimensions, puisque la matière sans dimensions ne saurait être divisible. D'autre part, la matière ne se trouve avoir des dimensions que dans le corps » : les dimensions, en effet, constituent le corps mathématique, et la matière sous les dimensions constitue le corps physique. Par conséquent, diverses parties de matière, si on les suppose divisées, constituent des corps divers. « Et parce que des corps divers ne peuvent pas se trouver dans un même lieu », leurs dimensions ne pouvant être ensemble, naturellement, sans que leur être se confonde, « il s'ensuit que les éléments », s'ils demeurent distincts « dans le composé, doivent occuper un site différent »; ils ne peuvent pas occuper le même lieu ou être ensemble. « Dès lors, on n'aura plus la véritable mixtion, qui doit s'étendre au tout; on n'aura qu'une mixtion à notre point de vue et parce que la juxtaposition se fait selon des parties très minimes ». Au lieu de la combinaison proprement chimique, on n'aura qu'un simple mélange plus ou moins parfait. Sur ce point, la chimie moderne confirme l'observation philosophique de saint Thomas.

Après avoir cité et rejeté l'opinion d'Avicenne, le saint Docteur examine l'opinion d'Averroès. « Averroès disait, au troisième livre *du Ciel* (comm. 67), que les formes des éléments, en raison de leur imperfection, occupent le milieu entre les formes accidentelles et les formes substantielles. Elles pourraient donc croître et diminuer », comme croissent et diminuent les formes acciden-

telles, car un même être peut être tantôt plus chaud et tantôt moins chaud; « et, par suite, dans la mixtion elles diminueraient jusqu'à un certain degré moyen où elles pourraient arriver à constituer une seule forme. — Cette explication est encore plus impossible » que la première, déclare saint Thomas. « C'est qu'en effet, l'être substantiel de tout être consiste en un quelque chose d'indivisible; et, dans cet ordre, toute addition ou toute soustraction change l'espèce, comme dans les nombres, ainsi qu'il est dit au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leçon 3; Did., liv. VII, ch. III, n. 8). Aussi bien, il est impossible qu'une forme substantielle quelconque reçoive le plus et le moins ». On peut être plus ou moins chaud, plus ou moins froid; on n'est pas plus ou moins homme. De même, tout ce qui est eau, ou oxygène, ou hydrogène, ou azote, ou carbone, l'est au même titre. Il n'y a pas de plus et de moins dans la nature spécifique des divers êtres. — « D'autre part, il n'est pas moins impossible que quelque chose occupe le milieu entre l'accident et la substance ». Autant vaudrait dire qu'il peut y avoir un milieu entre le oui et le non, comme l'observe saint Thomas dans son opuscule *Sur la mixtion des éléments;* « car le propre de l'accident est d'être » ou de devoir être « en un sujet, tandis que le propre de la substance est de n'être pas dans un sujet ». — Et donc il n'y a aucunement à s'arrêter à cette explication d'Averroès, pas plus et bien moins encore qu'à celle d'Avicenne.

« C'est pourquoi, conclut saint Thomas, il faut dire, d'après Aristote, au premier livre *de la Génération et de la corruption* (ch. x, n. 5 ; de S. Th., leç. 24), que les formes des éléments demeurent dans le composé », non pas d'une façon actuelle, mais virtuellement, « non par leur acte, mais par leur vertu. Les qualités propres des éléments, en effet, demeurent, bien qu'à un degré moindre d'intensité, et dans ces qualités demeure aussi la vertu de la forme substantielle des divers éléments. Or, c'est précisément cette qualité » moyenne « de la mixtion », résultat des qualités élémentaires s'harmonisant entre elles, « qui est la disposition propre à la forme substantielle du corps mixte ou composé, comme la forme de la pierre ou d'un vivant quelconque ». Dans l'opuscule *Sur la mixtion des éléments*,

dont le présent *ad quartum* n'est que le résumé, saint Thomas explique comme il suit le dernier point où il vient de nous exposer son sentiment sur la combinaison des corps. « Il faut considérer, dit-il, que les qualités actives et passives des éléments sont contraires entre elles [Cf. q. 66, art. 2] et qu'elles sont susceptibles de plus et de moins. Or, de qualités contraires recevant le plus et le moins peut se constituer une *qualité moyenne* qui tiendra des deux extrêmes ; c'est ainsi que le pâle occupe le milieu entre le blanc et le noir, le tiède entre le chaud et le froid. Ainsi donc, les qualités élémentaires perdant de leur excellence respective, il se constitue avec elles une certaine qualité moyenne qui est la qualité propre du corps mixte, qualité qui sera différente dans les divers corps selon qu'on aura une proportion diverse dans le mélange. Et cette qualité » nouvelle, résultat des précédentes qualités harmonisées entre elles, « sera la disposition propre adaptée à la forme du corps mixte, comme la qualité simple était la disposition propre de la forme du corps simple. De même donc que les extrêmes se retrouvent dans le milieu qui participe la nature de l'un et de l'autre, de même les qualités des corps simples se retrouvent dans la qualité propre du corps mixte ou composé. D'autre part, la qualité du corps simple, si elle est autre que la forme substantielle, agit cependant en vertu de cette forme substantielle, sans quoi la chaleur ne ferait que chauffer et ne concourrait pas à la production d'une forme substantielle » dans le sujet soumis à l'action de l'agent, « rien ne pouvant avoir une action qui soit au-dessus de son espèce. Il demeure donc que les vertus des formes substantielles des corps simples sont conservées dans les corps composés. Et, par conséquent », ainsi qu'il a été dit, « les formes des éléments demeurent dans le composé, non d'une façon actuelle, mais par leur vertu ».

Rien n'est plus en harmonie avec les données de la chimie moderne que cette doctrine de saint Thomas sur la permanence virtuelle des corps simples dans le composé résultant de leur combinaison. On pourrait presque dire que l'analyse et, par mode de contre-épreuve, ainsi que l'a observé Berthelot (*Synthèse chimique*, p. 7), la synthèse qu'opère la chimie, ont démon-

tré scientifiquement ce que saint Thomas avait enseigné, après Aristote, sur la combinaison des corps. Il n'est d'ailleurs pas hors de propos de remarquer que, sur ce point comme sur bien d'autres, saint Thomas a précisé la doctrine d'Aristote, qui, nous l'avons vu, était si mal comprise par Avicenne et par Averroès. Il semble même que le maître de saint Thomas, le Bienheureux Albert le Grand, l'avait, lui aussi, imparfaitement comprise, si bien qu'on a pu rapprocher son explication de celle d'Averroès [Cf. cardinal Zigliara, *De mente concilii Viennensis*, cap. VI]. Et donc nous serions ici en présence d'un de ces points de doctrine où le génie de saint Thomas a projeté une clarté si nouvelle et si vive que le monde de la philosophie naturelle, en même temps que celui de la métaphysique, s'en sont trouvés irradiés pour toujours.

Les êtres matériels, quels qu'ils soient, depuis ceux qui occupent le degré le plus infime jusqu'aux vivants les plus parfaits, sont tous constitués dans leur être substantiel par l'union de la matière avec une seule forme substantielle. Cette forme substantielle, qui est toujours nécessairement unique pour un même être, aura des propriétés diverses et d'une efficacité d'autant plus profonde qu'elle occupera un degré plus haut dans l'échelle de la perfection. Et c'est ainsi que l'âme humaine, par exemple, qui est la plus parfaite de toutes les formes unies à la matière, aura, pour effet, de donner à cette matière, d'une façon encore plus excellente, tout ce que lui donneraient les formes inférieures si elles l'actuaient séparément. Elle lui donnera, non seulement d'être spécifiquement humaine, mais aussi d'être douée de sensation, d'être douée de vie, d'appartenir au monde des substances corporelles, d'être en acte, même quant au degré le plus infime d'être, qui la fait sortir immédiatement du caractère d'être purement en puissance. Cette conclusion du saint Docteur est d'une importance extrême.

Elle l'est, d'abord, au point de vue de la foi. Car, nous le savons, le concile de Vienne a défini que l'âme intellective était par elle-même et essentiellement la forme du corps humain. Il est très vrai, comme nous l'avons fait remarquer, à propos de

l'article premier de la question actuelle, que le concile n'a entendu condamner directement que l'erreur de Jean-Pierre Olivi ou de ses disciples affirmant que l'âme intellective n'était pas, en tant que substance intellective, la forme du corps humain; il n'a pas entendu se prononcer directement sur la question de l'unité ou de la pluralité des formes substantielles dans un même être. Mais il n'est pas douteux, non plus, qu'à entendre la doctrine des formes substantielles comme nous l'a exposée saint Thomas, outre que la raison philosophique, d'après le saint Docteur, impose ce sentiment, on court aussi moins de risque de diminuer la définition du concile.

Au point de vue philosophique, nous venons de le dire, la doctrine de saint Thomas se présente avec une rigueur de logique et une valeur métaphysique qui étaient décisives pour le saint Docteur. Si on la rejette, il n'y a plus, à ses yeux, d'unité vraiment substantielle dans les êtres matériels. Tous les êtres de la nature, y compris les vivants, ne sont plus que des agrégats accidentels. Les théories atomistes et mécaniques peuvent bien ne pas reculer devant une telle conséquence. Il ne nous semble pas que la saine raison philosophique, d'accord ici avec le plus ferme bon sens, permette de l'accepter. Non vraiment les êtres vivants ne sont pas, ne peuvent pas être que de simples agrégats d'atomes ou de molécules. La nature du vivant, et même celle du simple minéral, telle que nous l'a exposée saint Thomas, est autrement riche, autrement intime. Les principes qui la constituent sont autrement rationnels, autrement féconds. Au lieu de n'être que quantitative ou mécanique et mathématique, l'explication du saint Docteur est vraiment réelle, c'est-à-dire, en même temps que quantitative et mécanique, qualitative aussi et naturelle, ou physique, au sens que les anciens donnaient à ce mot.

Une dernière conséquence de la doctrine enseignée par saint Thomas, conséquence que le saint Docteur lui-même a formulée dans le quatrième livre de la *Somme contre les Gentils* (ch. LXXXI), porte sur l'identité de l'être ou, plus exactement, du corps humain lors de la résurrection. Elle éclaire d'un jour trop intéressant tout ce que nous venons d'établir, pour que nous n'estimions pas comme un devoir de la reproduire ici. Parmi les

objections que se posait le saint Docteur contre la résurrection de l'être humain, il en était une disant que « plusieurs des principes essentiels qui constituent l'homme se trouvaient anéantis par la mort »; d'où il suivait que la résurrection du même homme numériquement était impossible. Or, des principes essentiels détruits, l'objection énumérait « la corporéité et la forme du composé » résultant des divers éléments combinés ensemble; « de même, la partie sensitive et la partie nutritive de l'âme qui ne sauraient exister sans les organes corporels; enfin, l'humanité elle-même qui est la forme du tout et qui cesse d'être par la séparation de l'âme ».

Saint Thomas répond : « La corporéité peut s'entendre d'une double manière. D'abord, selon qu'on désigne par là la forme substantielle du corps plaçant ce corps dans le genre substance; et, ainsi entendue, la corporéité de n'importe quel corps n'est pas autre chose que la forme substantielle de ce corps, en vertu de laquelle il appartient à tel genre et à telle espèce qui fait qu'il doit avoir les trois dimensions. Car », nous l'avons dit, « il n'y a pas, dans un seul et même être, diverses formes substantielles, dont l'une le ferait appartenir au genre éloigné, par exemple, au genre *substance*, l'autre au genre prochain, tel que le genre *corps* ou le genre *animal*, et l'autre à telle espèce, à l'espèce *homme* ou *cheval*, par exemple. Si, en effet, une première forme le constituait dans l'être de substance, les formes qui viendraient après surviendraient à une chose déterminée et ayant déjà son être à elle; par conséquent, ces autres formes ne la feraient pas être tout court mais seraient reçues en elle comme en un sujet, ce qui est le propre des formes accidentelles. Il faut donc que la corporéité, selon qu'elle est forme substantielle dans l'homme, ne soit pas autre chose que l'âme raisonnable qui requiert, pour la matière où elle est, qu'elle ait les trois dimensions; elle est, en effet, l'acte d'un corps. En un autre sens, on peut entendre par corporéité la forme accidentelle qui fait que le corps appartient au genre quantité; en ce sens, la corporéité n'est pas autre chose que les trois dimensions qui constituent la raison de corps », à prendre le corps non plus au sens substantiel ou physique, mais au sens mathématique ou purement quan-

titatif. « Quand bien même donc cette dernière corporéité soit anéantie, lorsque le corps est détruit, cela ne peut pas empêcher que le même corps numériquement ressuscite, attendu que la corporéité prise au premier sens n'est pas détruite mais demeure la même ». L'âme demeurant, qui est la forme de *tel corps,* et qui, à ce titre, exige *telles dimensions* ou *telles proportions et portions de matière,* c'est, en quelque sorte, le moule dimensif du corps, son empreinte inaltérable, qui demeure et qui, par suite, assure la reconstitution identique du corps disparu. On voit, par là, combien la doctrine de saint Thomas l'emporte sur celle de Scot et de tous ceux qui voulaient, dans le corps humain, une forme substantielle de corporéité autre que l'âme intellective. Dans ce cas, en effet, et parce qu'une telle forme de corporéité, distincte de l'âme intellective ne saurait être immortelle mais doit disparaître avec le corps, il s'ensuit qu'on ne pourrait plus avoir, dans la résurrection, l'identité numérique du corps humain en tant que corps : on pourrait bien avoir un autre corps, fait par Dieu sur le modèle ou le plan du premier; on ne pourrait pas avoir le même !

« Pour la forme du composé », poursuit saint Thomas, « nous dirons qu'elle peut aussi s'entendre d'une double manière. D'abord, en telle sorte qu'on désigne, par la forme du composé, la forme substantielle de ce corps composé », fruit ou résultat de la combinaison des éléments entre eux, ainsi que nous l'avons expliqué à l'*ad quartum;* « et à prendre ainsi la forme du composé, comme dans l'homme il n'y a pas d'autre forme substantielle que l'âme raisonnable, on ne peut pas dire que la forme du composé, selon qu'elle est la forme substantielle », d'où découlent, comme de leur acte substantiel, telles qualités accidentelles, « soit détruite, quand l'homme meurt ». Elle subsiste et est immortelle, puisqu'elle n'est autre que la substance même de l'âme intellective. « En un autre sens, on appellera forme du composé une certaine *qualité* » d'ordre accidentel « qui est la résultante et comme l'harmonie des diverses qualités des corps simples, laquelle qualité mixte est à la forme substantielle du composé ce que les qualités simples sont à la forme substantielle du corps simple », c'est-à-dire qu'elle la prépare ou qu'elle

en découle, ainsi que nous l'avons expliqué à l'*ad quartum*. « Quand bien même donc cette forme mixte, ainsi entendue, disparaisse, cela ne préjudicie en rien à l'unité du corps qui ressuscite » ; car ce n'est qu'une qualité accidentelle ; et le foyer substantiel d'où elle dérive demeure numériquement le même.

« Il en faut dire autant de la partie sensitive et de la partie nutritive. Si, en effet, par la partie sensitive et la partie nutritive, on entend les puissances elles-mêmes qui sont les propriétés naturelles de l'âme ou plutôt du composé » et qui sont d'ordre accidentel, « oui, assurément, elles disparaissent avec le corps ; mais cela n'empêche en rien l'unité de l'être qui ressuscite. Car, à entendre par ces sortes de parties, la substance même de l'âme sensitive et de l'âme nutritive, cette substance, pour les deux, est identique à la substance de l'âme raisonnable ; nous avons dit, en effet, qu'il n'y a pas trois âmes, dans l'homme, mais une seule ». Ici encore, et toujours, nous le voyons, c'est dans l'unité et dans l'identité substantielle du principe formel à tous ses degrés que nous trouvons la raison vraie, pour l'homme, de l'unité et de l'identité de tout ce qui est maintenant en lui et qu'il retrouvera, malgré la séparation temporaire de la mort, après la résurrection.

Reste l'objection tirée de l'humanité. « Pour ce qui est de l'humanité, explique saint Thomas, il ne la faut pas entendre comme si c'était une certaine forme résultant de l'union de la forme à la matière, et distincte, à titre de réalité, de l'une et de l'autre ; car la matière étant constituée, par la forme, tel être déterminé en acte, il s'ensuit que cette troisième réalité qui résulterait, à titre de forme, des deux premières, ne serait plus une forme substantielle mais accidentelle » ; chose tout à fait inadmissible. « D'aucuns disent, il est vrai, que c'est la même forme qui est forme de la partie » de l'être humain qu'est la matière « et aussi forme du tout ; seulement, elle est appelée forme de la partie, selon qu'elle fait être en acte la matière, et forme du tout selon qu'elle complète et parfait la raison de l'espèce. A ce titre, l'humanité ne serait pas autre chose, en réalité, que l'âme raisonnable. D'où il suivrait qu'elle ne serait aucunement détruite, quand le corps est détruit. — Sans doute, reprend saint Tho-

mas, mais l'humanité désigne l'essence de l'homme; d'autre part, l'essence d'une chose est ce que la définition de cette chose signifie. Or, la définition d'une chose physique ne comprend pas seulement la forme; elle comprend la forme et la matière. Il est donc nécessaire que l'humanité désigne le composé de matière et de forme, comme l'homme. Elle le désignera cependant à un titre différent. Car l'humanité signifie les principes essentiels de l'espèce, tant formels que matériels, en faisant abstraction des principes individuels : l'humanité, en effet, est ce par quoi quelqu'un est homme, non pas en raison des principes individuels qui sont en lui, mais parce qu'il a en lui les principes essentiels de l'espèce humaine. L'humanité, donc, signifie les seuls principes essentiels de l'espèce. Et c'est pour cela qu'elle est signifiée par mode de partie. L'homme, au contraire, désigne bien aussi les principes essentiels de l'espèce; mais il n'exclut pas, de sa signification, les principes individuels; car on appelle homme l'être qui a l'humanité; ce qui n'exclut pas qu'il ne puisse avoir autre chose. Et voilà pourquoi l'homme signifie par mode de tout ; il signifie, en effet, les principes essentiels, d'une façon actuelle, et, en puissance, les principes individuels ». L'individu, au contraire, tel que « Socrate », par exemple, « signifie les deux d'une façon actuelle. C'est ainsi que le genre contient la différence en puissance, tandis que l'espèce la contient d'une façon actuelle » : qui dit *animal*, en effet, ne dit pas *raisonnable*, mais ne l'exclut pas non plus; au contraire, qui dit *homme* ou *animal raisonnable* inclut expressément la différence spécifique. — Ainsi donc l'humanité ne dit pas autre chose que les principes essentiels de l'espèce humaine, c'est-à-dire l'âme et le corps, ou plutôt le genre et l'espèce désignés par le mot animal et le mot raisonnable, selon que le genre animal se tire du corps sans exclure ni inclure l'âme, et l'espèce de l'âme raisonnable unie au corps qu'elle informe. Quant à l'homme, il désigne ces mêmes principes essentiels, sans exclure les principes individuels, comme le fait l'humanité, mais sans les inclure non plus expressément, comme le fait tel individu humain, Socrate par exemple. D'où il suit que si l'individu humain ressuscite le même numériquement, pour les raisons qui ont été dites et parce que sa forme subs-

tantielle, même de corporéité, subsiste après la mort, à plus forte raison sera-t-il vrai que le même homme et la même humanité ressuscitent. « Il est donc manifeste que l'homme revient le même numériquement dans la résurrection et aussi l'humanité la même numériquement, parce que l'âme raisonnable demeure et qu'on garde l'unité de matière », conservée dans la forme de corporéité au sens qui été dit.

Une autre objection, dont la réponse complète l'admirable doctrine que nous a exposée saint Thomas, voulait que l'homme, après la résurrection, ne fût plus le même parce qu'il y avait eu, par la mort, interruption dans la continuité de son *être*. — « Cette objection, déclare saint Thomas, repose sur un fondement erroné. Il est manifeste, en effet, ajoute-t-il, qu'il n'y a qu'un seul et même *être* pour la matière et pour la forme; car la matière n'a d'être en acte que par la forme » : c'est là une vérité physique et métaphysique de la dernière importance. « Mais, fait observer le saint Docteur, il y a, sur ce point, une différence entre l'âme raisonnable et les autres formes. L'être des autres formes, en effet, n'est que par la concrétion de ces formes à la matière »; abstraites de la matière, ces formes ne sont plus; elles n'ont plus d'être : « c'est que, ni dans leur être, ni dans leur opération, elles n'excèdent la matière » : elles y sont totalement plongées et en dépendent d'une façon absolue. « Quant à l'âme raisonnable, il est manifeste », ainsi que nous l'avons démontré (q. 75, art. 2), « qu'elle excède la matière dans son opération : elle a, en effet, une opération, savoir l'opération intellectuelle, où les organes corporels n'ont point de part. Il s'ensuit que son être n'est pas seulement dans la concrétion de l'âme à la matière », c'est-à-dire que l'être de l'âme ne dépend pas de son union à la matière. Et comme c'est, nous l'avons dit, un seul et même être qui est pour la matière et pour la forme, « il s'ensuit », l'âme raisonnable gardant toujours l'être qu'elle a, « que le même être qui était celui du composé », quand l'âme et le corps étaient réunis, « demeure, lorsque le corps est dissous, et lorsque le corps est refait dans la résurrection il retrouve le même être qui était demeuré dans l'âme ».

C'est donc dans la doctrine de l'âme raisonnable unique forme

substantielle du corps humain, actuant immédiatement la matière première d'où est formé ce dernier et lui donnant tout, jusqu'au fait d'être, que se trouve la raison dernière de nos explications philosophiques au sujet de la résurrection. Et nous avons là une preuve nouvelle de cette merveilleuse unité qui règne dans la synthèse doctrinale de saint Thomas d'Aquin. C'est aussi sans aucun doute parce qu'il avait vu l'importance souveraine de cette question de l'unité de la forme substantielle dans les êtres matériels, que saint Thomas s'y était attaché avec tant de force, innovant, sur ce point, avec une hardiesse qui tenait de l'inspiration, ainsi que le remarque Guillaume de Tocco (Acta SS., VII Martii, n. 15).

« Nulle part ailleurs, écrit M. de Wulf dans sa remarquable introduction au traité inédit *De l'unité de la forme,* de Gilles de Lessines, pp. 44 et 45, le génie novateur du savant Docteur ne s'est révélé avec plus de sûreté et de puissance. Si la psychologie humaine, et par contre-coup ses répercussions sur la nature Christologique, ont servi d'aliment principal aux plus vives discussions entre scolastiques, il n'en est pas moins vrai que la thèse thomiste de l'unité des formes repose avant tout sur des bases métaphysiques, et se ramène au principe de contradiction. A ce titre, elle est absolue, elle doit régir l'être réel dans la plénitude de son extension, se vérifier dans quelque domaine où on la pose. — C'est pourquoi il est impossible de remonter aux leçons d'Albert le Grand, pour saisir, dans ses déclarations sur l'unité de l'âme humaine, une trace lointaine de la thèse novatrice. S'il est vrai que, pour des raisons psychologiques, Albert le Grand s'est rallié à la théorie de l'unité de l'âme humaine, sa doctrine de la permanence des formes élémentaires dans le mixte enchaîne sa cosmologie à l'ancienne école scolastique. Or, il suffit d'admettre une seule infraction à la loi de l'unité des formes pour lui enlever sa valeur métaphysique et absolue, comme il suffirait de soustraire un seul jugement à l'empire du principe de contradiction pour ruiner la certitude. La thèse albertine sur les mixtes » [Cf. ce que nous avons dit en expliquant l'*ad quartum*] « démontre que le philosophe de Bollstädt, en cette matière comme en bien d'autres, manque des vues géniales que lui-même s'est

complu à admirer dans son disciple. — Sous l'effort d'une méditation intense, saint Thomas s'est affranchi des entraves qui embarrassaient la pensée de ses maîtres, et si la doctrine qu'il oppose à ses devanciers se rencontre, sur un chapitre important de psychologie, avec des idées déjà émises, elle porte dans son sein un esprit nouveau et régénérateur. En effet, la thèse de l'unité des formes donne à la synthèse scolastique des allures plus conformes aux vrais principes de l'aristotélisme ; et pourquoi ne pas admettre que c'est une pénétration géniale de l'esprit péripatéticien de la scolastisque qui a guidé saint Thomas dans ses convictions? Saint Thomas ne doit qu'à lui-même sa solution du problème des formes », solution qui rompait avec les errements de tous les commentateurs d'Aristote et rattachait à la vraie pensée du Stagyrite ce point de métaphysique essentiel entre tous. C'est pour l'avoir oublié de nos jours qu'on s'est engoué comme on l'a fait de cette doctrine de l'évolution au sens moderne, dont le cardinal Mercier a pu dire avec tant de raison, à propos de Spencer, qu' « elle n'est qu'une analogie audacieusement greffée sur une hypothèse », au point qu' « on a pris, comme le dit encore l'éminent auteur, une colligation subjective de faits pour l'explication dernière des choses par leurs causes, objectif suprême et immuable de la philosophie » (*Les origines de la psychologie contemporaine,* 2e édition, pp. 145, 146).

M. de Wulf résume par ce mot son appréciation de la doctrine de saint Thomas. Après avoir dit, lui aussi, que « du coup elle condamne au nom de la métaphysique, l'évolution dans le sens que les modernes donnent à ce mot », il ajoute : « La théorie de l'unité de la forme substantielle vient cimenter entre elles la plupart des grandes doctrines de la métaphysique » (p. 58). Tout se tient dans la métaphysique de saint Thomas. Aussi bien est-ce faire preuve d'une singulière ignorance quand on se flatte, au nom de je ne sais quel éclectisme impatient de subir le joug d'un seul Maître, si grand soit-il, de pouvoir impunément faire un choix dans cette métaphysique. N'est-ce pas pour cela que le souverain Pontife Pie X, dans son Encyclique *Pascendi*, formulait cette recommandation expresse : *Que les professeurs sachent*

bien que se séparer de saint Thomas, surtout en choses métaphysiques, ne va pas sans détriment grave.

L'âme humaine s'unit au corps à titre de forme substantielle, s'individuant dans ce corps auquel elle s'unit, et jouant, par rapport à lui, le rôle de toutes les formes substantielles qui peuvent, graduellement, dans les divers êtres, actuer ou informer la matière. — Une nouvelle question se pose à nous maintenant. Ce corps auquel l'âme s'unit, est-il bien fait pour elle? Est-ce un tel corps qu'il lui fallait, ou plutôt n'aurait-elle pas dû s'unir à un corps d'une autre nature?

Tel est le point qu'il s'agit d'étudier à l'article suivant.

Article V.

Si c'est à propos que l'âme intellective soit unie à un tel corps?

La doctrine que va nous livrer saint Thomas dans le présent article projette une lumière très vive sur la place que l'homme occupe parmi les divers êtres et sur ce qu'on pourrait appeler la raison de sa nature. C'est, au sens le plus parfait du mot, l'article du composé humain. — Quatre objections veulent prouver que « l'âme intellective n'aurait pas dû être unie à un tel corps ». — La première rappelle que « la matière doit être proportionnee à la forme. Or, l'âme intellective est une forme incorruptible. Elle n'aurait donc pas dû être unie à un corps corruptible ». Cette objection nous vaudra une réponse de saint Thomas extrêmement importante. — La seconde objection appuie sur ce que « l'âme intellective est la forme la plus immatérielle » de toutes les formes qui sont unies à la matière : « le signe en est qu'elle a une opération où la matière corporelle n'a point de part. Puis donc qu'un corps a d'autant moins de matière qu'il est plus subtil, c'est au plus subtil de tous les corps, tel que le feu (on dirait aujourd'hui l'éther) que l'âme aurait dû être unie, et non pas à un corps composé, moins encore à un corps où se trouve l'élément terrestre ». — La troisième objection argué des diverses

parties qui sont dans le corps humain. « Puisque la forme, dit-elle, est le principe de l'espèce, d'une même forme ne peuvent pas venir des espèces diverses. Or, l'âme intellective est une forme *une*. Donc elle ne devait pas être unie à un corps composé de parties qui ne sont pas de même espèce ». — La quatrième objection dit que « plus une forme est parfaite, plus doit être parfait le sujet destiné à la recevoir. Or, l'âme intellective est la plus parfaite de toutes les âmes. Puis donc que les corps des autres animaux ont des moyens de protection qui font partie de leur nature, comme les poils en guise de vêtements et les ongles ou les sabots en guise de chaussures, et qu'ils ont aussi des moyens de défense naturels comme les ongles, les dents et les cornes, il semble que l'âme intellective n'aurait pas dû être unie à un corps qui est imparfait, étant dénué de tels secours ».

L'argument *sed contra* est le simple mot d' « Aristote » qui « dit, au second livre *de l'Ame* (ch. 1, n. 5, 6 ; de S. Th., leç. 1) que *l'âme est l'acte d'un corps naturel, organique, ayant la vie en puissance* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, pour solutionner la question présente, part de ce principe qui doit gouverner, en effet, toutes les questions relevant de la philosophie de la nature : c'est que « la forme n'est pas pour la matière, mais bien plutôt la matière pour la forme ». Il est évident, en effet, qu'une chose est d'autant plus directement voulue qu'elle est plus parfaite; l'imparfait n'est jamais voulu qu'autant qu'il peut être de quelque secours pour le parfait directement voulu. « Il suit de là », et c'est encore l'évidence même, « que nous devrons chercher dans la forme la raison pour laquelle la matière est telle, et non inversement ». Puis donc que l'âme intellective est la forme du corps, c'est dans la nature de l'âme que nous devons chercher la raison de ce corps et de tout ce qui doit être en lui. « Or, l'âme intellective, ainsi qu'il a été dit plus haut (dans le *Traité des Anges*, q. 55, art. 2), à considérer l'ordre de la nature, occupe la dernière place parmi les substances intellectuelles, à ce point, qu'elle n'a pas, possédée naturellement, la connaissance de la vérité comme les anges, mais qu'elle doit l'aller recueillir des choses divisibles par la voie des sens, ainsi que s'exprime saint

Denys, au chapitre VII des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. 2). Il lui faut donc, de toute nécessité, en raison même de la nature qui est la sienne dans l'ordre des substances intellectuelles, le moyen de communiquer avec les réalités du monde extérieur et sensible. Il le faut; car, sans cela, elle n'aurait, naturellement, aucune notion, ni, par suite, aucune vérité. Elle serait, dans l'ordre même de substance intellectuelle, un être vain, inutile. Nous avons déjà fait remarquer [Cf. *Traité des Anges*, q. 55, art. 2], et nous y insistons, combien profonde est cette raison de saint Thomas. Elle est la condamnation de tout système idéaliste exagéré ou de tout subjectivisme exclusif, et la justification de la réalité extérieure ou objective de nos connaissances.

Ainsi donc, notre âme, de par sa nature, exige, de toute nécessité, la possibilité pour elle de communiquer avec le monde extérieur et sensible où elle doit aller puiser la matière même de ses idées. « D'autre part, la nature n'est jamais en défaut », dans la constitution naturelle des divers êtres, « quand il s'agit des choses qui leur sont nécessaires. Il a donc fallu que l'âme intellective eût, tout ensemble, et la faculté d'entendre », au point de vue intellectuel, « et la faculté de sentir. Et parce que l'action du sens ne saurait exister sans un organe corporel, il a donc fallu aussi que l'âme intellective fût unie à un corps tel que ce corps pût être l'organe approprié de la sensation ». Si donc nous voulons pouvoir nous prononcer avec justesse sur ce que devait être le corps destiné à l'âme humaine, nous n'avons qu'à examiner ce qui est requis, du côté du corps, pour l'acte même de la sensation. Saint Thomas nous fait remarquer, à ce sujet, que « tous les autres sens ont pour fondement le sens du toucher », comme nous pourrons nous en convaincre aisément quand nous verrons la question des sens extérieurs (q. 78, art. 3). « Or, il est requis pour l'organe de ce sens du toucher, qu'il soit » une sorte de tempérament ou d'harmonie, occupant « le milieu entre les » qualités sensibles « contraires, qui sont le chaud et le froid, le sec et l'humide, et autres semblables, destinées précisément à être perçues par le sens du toucher : de cette manière, en effet, il demeure en puissance à ces divers contraires et est apte à les sentir. De là vient que plus l'organe du toucher se trouve ramené

à une complexion égale ou harmonieuse, plus aussi le sens du toucher est apte à saisir son objet. Puis donc que l'âme humaine a de la manière la plus complète la faculté de sentir, car tout ce qui est dans l'être inférieur préexiste d'une manière bien plus parfaite dans l'être supérieur, ainsi que le dit saint Denys au livre des *Noms Divins* (ch. v; de S. Th., leç. 1), il s'ensuit qu'il a fallu que le corps, fait pour être uni à l'âme intellective, soit un corps mixte » ou composé, « ramené, plus que tous les autres, à l'égalité ou à l'harmonie de la complexion » entre les divers éléments. « C'est pour cela, remarque saint Thomas, que de tous les animaux l'homme est celui dont le sens du toucher est le plus parfait. Et, parmi les hommes eux-mêmes », ajoute le saint Docteur, se désignant ici lui-même sans le vouloir, « ceux dont le sens du toucher est plus parfait sont aussi d'une intelligence plus parfaite : on en trouve le signe en ceci que les *hommes d'une chair fine et délicate* », au sens non efféminé de ces mots, « *sont les plus aptes aux choses de l'esprit,* ainsi qu'il est dit au second livre *de l'Ame* » (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 19). Saint Thomas, nous venons de le faire observer, devait être lui-même, par l'harmonie de son tempérament exquis et l'incomparable lucidité de son intelligence, la justification la plus parfaite de la parole d'Aristote.

Après avoir exposé, comme il l'a fait ici, la raison foncière qui exige, dans l'homme, la présence et l'excellence du sens du toucher, base et condition primordiale de tous les autres sens, saint Thomas, dans ses *Questions disputées* (q. *de l'Ame*, art. 8), ajoute : « Si quelqu'un veut considérer encore les dispositions particulières du corps humain, il les verra toutes ordonnées à cette fin, que l'homme soit d'un sens excellent. Aussi bien, et parce que le bon état des puissances sensitives intérieures, telles que l'imagination, la mémoire et l'estimative, requiert la bonne disposition du cerveau, il se trouve qu'entre tous les animaux l'homme a été fait avec le cerveau le plus grand, comparé à ses autres dimensions. Et pour que son opération soit plus libre, il a sa tête placée en haut; car l'homme est le seul animal qui se tienne droit; les autres animaux marchent courbés. L'homme ne pouvait avoir et conserver cette attitude droite

qu'à la condition d'avoir, dans le cœur, une chaleur abondante qui engendrerait les esprits (ce que les anciens appelaient les *esprits vitaux*); c'est, en effet, cette abondance de la chaleur et des esprits qui permet au corps de se tenir droit; aussi bien voyons-nous qu'en vieillissant l'homme se courbe, alors que la chaleur naturelle diminue et s'affaiblit ». « On pourrait », dit encore saint Thomas, « en partant du même principe », c'est-à-dire en considérant que le corps humain est fait pour l'âme, pour lui prêter secours dans l'exercice de sa vie spirituelle, « rendre raison de chacune des parties qui » distinguent le corps de l'homme de celui des autres animaux et « lui sont propres ». — Nous voudrions pouvoir reproduire, à côté de ces observations de saint Thomas, le chapitre second du traité de Bossuet sur *la connaissance de Dieu et de soi-même*. C'est un pur chef-d'œuvre de description anatomique, philosophique et littéraire. Mais cela nous entraînerait trop loin; et nous nous contentons d'y renvoyer le lecteur.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de ce que le corps humain est corruptible, par où il semble ne pouvoir convenir à l'âme intellective qui est incorruptible. Saint Thomas fait observer que « peut-être d'aucuns voudraient échapper à cette objection, en disant qu'avant le péché le corps de l'homme était incorruptible. Mais, ajoute le saint Docteur, cette réponse ne paraît pas être suffisante. Si, en effet, le corps de l'homme, avant son péché, était immortel, ce n'était pas en vertu de sa nature, mais par un don de la grâce divine. Sans cela, le péché ne lui aurait pas ravi son immortalité, pas plus qu'il n'a ravi au démon la sienne. Nous devons donc apporter une autre réponse et dire que dans la matière se trouve une double condition : l'une, qui fait que la matière est choisie pour être en rapport avec la forme; l'autre, qui n'est qu'une suite nécessaire de la première disposition. C'est ainsi, par exemple, que l'ouvrier choisit, quand il veut faire une scie, une matière en fer apte à couper les corps durs; mais que les dents de la scie puissent s'ébrécher ou se couvrir de rouille, c'est ce qui suit nécessairement à la nature de la matière. De même, pour l'homme. L'âme intellective exigeait un corps qui soit le résultat ou le tempérament harmonieux

d'éléments divers à qualités contraires; or, la nature d'un tel corps entraîne, par voie de conséquence, qu'il soit corruptible. Que si, remarque saint Thomas, quelqu'un veut dire que Dieu pouvait obvier à cette nécessité, nous devons répondre que dans la constitution des choses naturelles il ne faut pas considérer ce que Dieu peut faire, mais ce que la nature des êtres comporte, ainsi que le dit saint Augustin, au second livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. I). Toutefois, ajoute le saint Docteur, Dieu avait pourvu à fournir un remède contre la mort en conférant le don de la grâce ».

Cette réponse de saint Thomas, nous l'avons déjà dit, est extrêmement importante. Elle touche à la grande question du naturel et du surnaturel et nous permet de constater une fois de plus que la foi catholique apporte les lumières les plus précieuses pour concilier certaines antinomies, parfois très troublantes, de la raison. — La raison démontre, en effet, que l'âme humaine est incorruptible. Elle démontre aussi que cette âme doit être unie, non pas accidentellement, mais essentiellement, à un corps ; et à un corps composé d'éléments contraires, pour servir aux opérations sensibles, sans lesquelles l'âme intellective ne pourrait acquérir aucune des idées qui doivent faire sa vie intellectuelle. D'autre part, — et c'est une conséquence naturelle, fatale, — un corps composé de la sorte doit, au bout d'un certain temps et par la simple usure, se dissoudre et se corrompre. Comment concilier ces deux nécessités d'apparence contraire : que l'âme incorruptible doit essentiellement être unie à un corps corruptible? Et l'homme qui n'est autre que cette âme incorruptible unie à un corps corruptible, doit-il être tenu pour une sorte de monstre dans la nature? Non certes. Pour tant que la chose puisse nous étonner, un être tel que nous venons de définir l'homme, ne laisse pas que de former un tout harmonieux et qui pouvait avoir sa place dans l'œuvre de Dieu, auteur de la nature. Dieu pouvait créer l'homme tel que nous le voyons maintenant, avec son âme immortelle et son corps corruptible, puisque la nature de l'âme exige un corps tel, que, naturellement, ce corps devait, après un temps plus ou moins long, se dissoudre.

Il est vrai qu'on peut se demander si Dieu ne se devait pas à

Lui-même de remédier à cette corruptibilité naturelle du corps destiné à l'âme immortelle. Mais Il pouvait y remédier de deux façons : ou bien en reconstituant, par sa toute-puissance, après une première vie qui aurait été pour l'homme, dans l'ordre naturel, une vie d'épreuve, cette vie humaine terminée par la mort; ou bien en empêchant, dès le début, par un don gratuit, la loi de corruption et de mort, naturelle au corps, de porter ses fruits. Dieu pouvait choisir l'un ou l'autre de ces deux moyens. Le premier ne répugne pas en soi; et si Dieu l'avait choisi, la mort se fût produite, comme elle se produit maintenant. De ce chef, on ne peut pas s'appuyer sur ce que nous appelons maintenant les suites du péché originel, pour *démontrer*, au sens strict, l'existence de ce péché, comme nous aurons à le dire plus tard. Cependant, il n'est pas douteux que la doctrine de la foi est ici particulièrement en harmonie avec la raison. La raison nous dit, en effet, qu'il était souverainement à propos, que Dieu, auteur de la nature, corrigeât, par sa toute-puissance et en vue de l'âme immortelle qui devait être unie essentiellement à un corps de soi corruptible, la corruptibilité de ce dernier. Et même, à supposer que l'homme eût été créé dans ce que nous appellerons plus tard l'état de nature, c'est-à-dire non appelé à l'ordre surnaturel et non revêtu de la grâce sanctifiante, il semble que Dieu se devait à Lui-même, comme une chose plus en harmonie avec la suavité de sa Providence, d'obvier, par un don surajouté à la nature, aux conditions qui entraînent, pour le corps humain, la corruptibilité. Bien que, absolument parlant, Dieu eût pu créer l'homme mortel, Il devait cependant, semble-t-il, à la suavité de sa Providence toute-puissante, de le créer immortel. A ce titre, nous pouvons augurer de l'état actuel de notre nature, qu'un bouleversement a été produit en elle, troublant l'ordre établi par Dieu au début. La foi catholique, sur ce point comme sur tant d'autres, fixe nos hésitations et nous apprend qu'en effet, au début, Dieu avait créé l'homme immortel, non pas seulement en vertu d'un simple don surajouté à sa nature, mais en raison de la grâce sanctifiante dont Il l'avait revêtu, comme nous le verrons plus tard (q. 90 et suiv.).

L'*ad secundum* écarte, d'un mot, la prétention de l'objection,

qui voulait, pour l'âme immatérielle, un corps particulièrement subtil, tel que le feu des anciens ou l'éther des modernes. Saint Thomas répond que la raison d'immatérialité n'a rien à voir ici. « Ce n'est pas », en effet, « en raison de l'opération intellectuelle, considérée en elle-même, que nous requérons, pour l'âme intellective, qu'elle soit unie au corps ; c'est pour la faculté sensitive » qui doit fournir à l'intelligence les matériaux dont elle a besoin ; « et cette faculté sensitive requiert », pour son acte propre qui est la sensation, « un organe d'une complexion égale. Voilà pourquoi il a fallu que l'âme intellective soit unie à un tel corps, et non pas à un simple élément, ou à un corps mixte dans lequel prévaudrait, comme quantité, l'élément du feu : dans cas, en effet, l'harmonie serait vite rompue, en raison de l'extrême activité de cet élément. — Toutefois », ajoute saint Thomas, pour montrer que le corps humain, même ainsi compris, n'était pas trop inférieur en dignité aux corps célestes que les anciens estimaient d'une nature supérieure, « ce corps ainsi harmonisé revêt une certaine dignité, du fait qu'il se tient à égale distance des contraires ; par où, en quelque manière, il est assimilé aux corps célestes » dont la nature, précisément, était de n'avoir pas de contraires.

L'*ad tertium* doit être soigneusement noté. Il nous avertit que « les parties de l'animal, comme l'œil, la main, la chair, les os et le reste, ne sont pas », prises en elles-mêmes, « quelque chose qui forme une espèce ; c'est le tout », et lui seul, qui appartient à telle espèce. « Aussi bien ne peut-on pas dire, à proprement parler », comme le voulait l'objection, « que ces parties soient d'espèce différente ; elles sont simplement des dispositions diverses. Et cela convient à l'âme intellective », d'avoir ainsi dans son corps, spécifiquement le même, des parties avec des dispositions diverses ; « car, si elle est une au point de vue de l'essence, elle est aussi, en raison de sa perfection, multiple en vertu : il lui faut donc, pour ses opérations diverses, une grande diversité de dispositions dans les parties du corps qui lui est uni. Aussi bien voyons-nous que la diversité des parties ou des organes est plus grande dans les animaux plus parfaits que dans les animaux moins parfaits, et, en ceux-ci, plus grande que dans les plan-

tes ». — De nouveau, nous renvoyons, pour le détail de ces diverses parties, à l'admirable description anatomique et philosophique de Bossuet dans son traité *de la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. II.

L'*ad quartum* n'est pas moins important que toutes les réponses précédentes. Il fait observer que « l'âme intellective, parce qu'elle est apte à saisir l'universel, est d'une vertu qui s'étend à l'infini. C'est pour cela qu'il n'a pas été possible que la nature lui détermine soit ses jugements ou ses appréciations, soit aussi les moyens de défense ou de protection et de revêtement, comme elle l'a fait pour les autres animaux dont l'âme a un mode d'apprécier et une vertu limités à des choses particulières. Au lieu et place de tout cela, l'homme a naturellement sa raison et ses mains, qui sont », suivant le beau mot d'Aristote, au troisième livre *de l'Ame*, ch. VIII, n. 2; de S. Th., leç. 13, « *l'instrument des instruments*, puisque par elles l'homme peut se préparer des instruments variés à l'infini et » obtenir des fins ou « réaliser des effets à l'infini ». Quelle admirable doctrine et quel jour elle projette sur toutes ces graves questions, aujourd'hui si peu comprises, de la variété des espèces et de la différence essentielle ou de la distance infinie qui sépare l'homme de l'animal ! Cf. ce que nous avons dit plus haut, à propos de la fixité ou de la détermination de l'animal et de l'impossibilité radicale où il est de *progresser*, au sens formel de ce mot, q. 75, art. 3.

L'âme intellective, qui est unie au corps à titre de forme substantielle, requérait, dans son corps, cette multiplicité d'éléments, d'organes, de parties et de membres qui sont fondus par elle en un seul tout spécifique, mais qui reçoivent d'elle, aussi, chacun pour l'office qu'il doit remplir, la disposition nécessaire et variée de la façon la plus admirable pour que le bien de l'ensemble et surtout de l'âme raisonnable s'en trouve procuré. — Ce que nous venons de dire des parties multiples qui sont dans le corps de l'homme et des dispositions diverses ou graduées qui sont en lui, demande à être précisé, au point de vue des rapports de ces parties ou de ces dispositions avec l'âme. Ces di-

verses dispositions sont-elles la raison de l'union de l'âme avec le corps; ou plutôt ne sont-elles pas, elles-mêmes, des effets de l'action de l'âme présente dans le corps? Telle est la question que nous devons maintenant examiner, et dont le sens ou la portée nous apparaîtront mieux encore, du fait que nous en discuterons la teneur.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si l'âme intellective s'unit au corps par l'intermédiaire de certaines dispositions accidentelles?

Trois objections veulent prouver que « l'âme intellective s'unit au corps par l'intermédiaire de certaines dispositions accidentelles ». — La première arguë de ce que « toute forme est dans une matière appropriée et disposée. Puis donc que les dispositions à la forme ont raison d'accidents, il s'ensuit que certains accidents doivent être présupposés dans la matière avant la forme substantielle, et, par conséquent, avant l'âme, qui a raison de forme substantielle ». — La seconde objection dit que « diverses formes appartenant à la même espèce, requièrent diverses parties de la matière »; ce n'est que par là, en raison de ces diverses parties de la matière, qu'elles peuvent se distinguer numériquement entre elles. « Mais on ne peut concevoir des parties diverses dans la matière que par la division des dimensions quantitatives. Il s'ensuit que nous devons présupposer des dimensions dans la matière, antérieurement aux formes substantielles qui sont plusieurs dans une même espèce », comme c'est le cas pour les multiples formes qui se superposent dans l'être humain. — La troisième objection rappelle que « l'être spirituel n'atteint l'être corporel que par le contact de sa vertu. [Cf. *Traité des Anges*, q. 51-53]. Or, la vertu de l'âme est sa puissance » : l'âme n'agit que par l'entremise de certaines facultés qui ont raison de propriétés accidentelles, comme nous le verrons bientôt. « Donc, il semble que l'âme s'unit au corps par l'entremise d'une puissance qui a raison d'accident ».

L'argument *sed contra* dit que « l'accident est postérieur à la substance *dans l'ordre du temps et dans l'ordre logique*, suivant la parole d'Aristote au septième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 1; Did., liv. VI, ch. 1, n. 6). Il n'est donc pas possible qu'une forme accidentelle quelconque se trouve dans la matière, antérieurement à l'âme qui est une forme substantielle ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « si l'âme était unie au corps seulement à titre de moteur, rien n'empêcherait, bien plus il serait nécessaire que certaines dispositions se trouvent au milieu entre l'âme et le corps : du côté de l'âme, la puissance qui mouvrait le corps ; du côté du corps, une certaine aptitude à être mû par l'âme. Mais si l'âme intellective s'unit au corps à titre de forme substantielle, ainsi qu'il a été déjà dit (à l'article premier), il est impossible qu'une disposition accidentelle se trouve au milieu entre l'âme et le corps, ou, d'une façon universelle, entre une forme substantielle quelconque et sa matière. La raison en est que la matière étant en puissance à tous les actes » qui peuvent l'informer, « dans un certain ordre, il faut que l'acte qui est le premier de tous au sens pur et simple soit aussi ce qui est conçu dans la matière antérieurement à tout. Or, le premier, parmi tous les actes, est l'acte d'être ». La première chose qu'on puisse dire d'une chose, avant qu'on puisse dire d'elle quelque autre chose que ce soit, c'est qu'elle est. « Il est donc impossible de concevoir que la matière soit » affectée d'une qualité ou d'une disposition accidentelle quelconque, qu'elle soit « chaude ou étendue, avant qu'elle soit » premièrement « en acte ». Il faut de toute nécessité qu'elle soit conçue comme *étant*, avant de pouvoir être conçue comme *étant ceci* ou *cela*. « Mais l'être en acte est dû à la forme substantielle, qui fait être purement et simplement, ainsi qu'il a été dit (art. 4; cf. la note de Cajétan à l'article premier). Il s'ensuit qu'il est impossible qu'aucunes dispositions accidentelles préexistent dans la matière, antérieurement à la forme substantielle, et par conséquent avant l'âme ». — La démonstration est absolue; elle s'impose avec l'évidence de tout ce qui touche au principe premier de toutes nos connaissances, au principe d'identité ou de contradiction.

L'*ad primum* répond, en s'appuyant sur ce qui a été dit à l'article 4, que « la forme plus parfaite contient dans sa vertu tout ce qui est le propre des formes inférieures. Elle pourra donc, restant une et identique, parfaire la matière selon divers degrés de perfection. C'est ainsi qu'il n'y a qu'une seule et même forme, restant une et identique au point de vue de l'essence, qui fait que l'homme est être, qu'il est corps, qu'il est vivant, qu'il est animal et qu'il est homme. D'autre part, il est manifeste que chaque genre » de perfection « a ses accidents propres qui le suivent ». Un être ne peut pas être sans avoir les propriétés qui se retrouvent en tout ce qui est ; de même pour le corps, pour le vivant, pour l'animal, pour l'homme. « Si donc la matière doit être conçue comme parfaite au point de vue de l'être, avant d'être conçue parfaite au point de vue de la corporéité, et ainsi de suite ; pareillement, antérieurement à la corporéité, nous devons concevoir les accidents qui sont le propre de l'être » en tant que tel. « Et de la sorte, nous présupposerons, dans la matière, antérieurement à la forme, certaines dispositions, non par rapport à tous ses effets », puisqu'il en est un, celui de l'être, qui est lui-même présupposé à tout dans la matière, « mais par rapport à tel effet ultérieur ». C'est-à-dire que la forme substantielle, en tant qu'elle donne à la matière l'acte d'être, fait que découlent en elle certaines propriétés, les propriétés même de l'être, qui la disposent à recevoir la forme, ou, plutôt, l'acte de corporéité. Et si c'est la même forme qui donne l'être, la corporéité, la vie, la sensation et l'être humain, il n'est rien dans la matière qui soit présupposé à cette forme, quant au fait de sa présence essentielle : par son essence directement, sans rien, dans cette matière, qui soit un intermédiaire justifiant la présence de la forme, cette forme actue la matière. Seulement, comme les diverses virtualités qui sont en elle par rapport au perfectionnement de la matière se superposent, les propriétés qui découlent du premier degré de perfection pourront être considérées et seront, en effet, comme des dispositions au perfectionnement de la matière par le degré d'acte supérieur. — Nous ajouterons aussi, et saint Thomas le dit expressément dans la *Somme contre les Gentils*, liv. II, ch. LXXI, que, dans l'ordre

de la génération, nous devons toujours supposer qu'avant l'introduction de la forme supérieure la matière a dû être disposée par des formes inférieures et par les propriétés accidentelles découlant de ces formes. Nous avons même dit que les qualités des corps simples demeuraient dans le mixte, selon de nouvelles proportions; et il en faut dire autant pour les qualités des mixtes dans les combinaisons ultérieures où les mixtes peuvent entrer à titre de parties. Mais dès que la nouvelle forme substantielle supérieure est introduite, toutes les formes antérieures ont disparu, et elle-même, par son fond substantiel, par son essence propre, actue et informe directement la matière première quant à son premier degré d'acte ou de perfection, en telle sorte que toutes les propriétés ou qualités accidentelles qui auront ensuite la raison de dispositions par rapport aux perfections ultérieures, découleront, en réalité, de cette même et unique forme substantielle, selon les diverses virtualités qui sont en elle.

L'*ad secundum* applique cette doctrine si philosophique et si profonde à la question des dimensions quantitatives qui permettent de diviser la matière. « Les dimensions quantitatives sont des accidents qui suivent à la corporéité » : être corps et avoir des dimensions quantitatives sont deux choses inséparables; les dimensions quantitatives sont l'accident propre de la forme substantielle qui fait qu'un être est corps; « et ceci, ajoute saint Thomas, convient à la matière tout entière qui sera sous la forme de corporéité » : il n'est pas une portion de matière qui puisse être conçue ayant la forme de corporéité et n'ayant pas les dimensions quantitatives qui permettent de la diviser. « Il s'ensuit que la matière, déjà conçue sous la forme de corporéité et sous les dimensions » qui suivent à cette forme, « peut être conçue comme distincte en parties diverses qui lui permettront de recevoir diverses formes selon les degrés ultérieurs de perfection » qu'elle doit avoir. « Bien que, en effet, ce soit la même forme, au point de vue de l'essence, qui donne à la matière les divers degrés de perfection, ainsi qu'il a été dit (à la réponse précédente), cependant on y remarque une diversité d'aspect ». Il n'y a dans l'être plus parfait, et par exemple dans l'être humain, qu'une seule forme substantielle. Mais cette unique forme subs-

tantielle équivaut, à elle seule, à toutes les formes substantielles inférieures de l'animal, du végétal, du minéral, mixte ou simple; et les propriétés de ces diverses formes se trouvent, seulement découlant de l'unique forme humaine, dans les diverses parties de la matière où elles se trouveraient si chaque forme substantielle proportionnée s'y trouvait en effet. Or, cette diversité de parties, au point de vue des dimensions quantitatives qui la fondent et l'expliquent, est elle-même une propriété de la forme de corporéité, laquelle forme de corporéité, nous l'avons dit, prise en tant que forme substantielle, n'est pas autre, dans l'homme, que l'âme intellective. Nous avons même vu que c'est là, pour saint Thomas, la raison assurant l'identité du corps humain qui sera rendu à l'âme au moment de la résurrection.

L'*ad tertium* accorde que « la substance spirituelle qui s'unit au corps, seulement à titre de moteur, s'unit à lui par sa puissance ou sa vertu; mais l'âme intellective s'unit au corps à titre de forme », et c'est « par son être » qu'elle s'unit à lui. « Toutefois, elle l'administre et le meut par sa puissance et par sa vertu ». Le corps, constitué dans son être substantiel par l'être de l'âme, devient apte à être mû de façon multiple; et sous ce rapport, il est le sujet de la faculté motrice dont le principe est dans l'être de l'âme. Bien plus, telle partie du corps pourra avoir raison de mobile, et telle autre, raison de moteur.

Toute forme substantielle, donnant immédiatement l'être à la matière qu'elle informe, doit ne rien présupposer, non pas même à titre de dispositions accidentelles, entre cette matière et elle-même. La matière une fois actuée quant à son premier degré d'acte qui est précisément le fait d'être, pourra et devra même être conçue comme revêtue des propriétés inhérentes à ce premier degré d'être et qui la rendent apte ou disposée à recevoir les degrés ultérieurs; et ainsi de suite pour chacun de ces degrés. Mais il est à noter que ces divers degrés appartiennent tous, à mesure que la forme substantielle d'un être est plus parfaite, à la même forme substantielle, qui, unique et identique au point de vue de l'essence, est multiple en perfection ou en vertu. Et parce que l'âme intellective est la forme substantielle du corps humain,

il en sera d'elle, par rapport à la matière de ce corps, comme il vient d'être dit pour toute forme substantielle. — Un dernier mot encore sur la manière dont l'âme intellective est unie au corps. Il s'agit de savoir si elle ne serait pas, d'abord, unie, même de la manière que nous avons dite, à un corps plus spirituel ou plus subtil, et, ensuite, par l'entremise de ce corps, au corps plus matériel et plus grossier qui tombe sous les sens. Déjà, du temps de saint Thomas, d'aucuns disaient cela, comme nous l'apprend le saint Docteur dans la *Somme contre les Gentils* (liv. II, ch. LXXI). Mais, de nos jours surtout, ce point de doctrine a été particulièrement en faveur auprès des spirites. Chacun sait l'importance qu'ils donnent, dans leurs théories, à ce qu'ils appellent le *périsprit* et qui est, précisément, une sorte de corps très subtil, éthéré, uni inséparablement à l'âme spirituelle.

Voyons ce qu'il en est, à la lumière de saint Thomas. C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si l'âme s'unit au corps de l'animal par l'entremise d'un autre corps?

Trois objections veulent prouver que « l'âme s'unit au corps de l'animal par l'entremise d'un autre corps ». — La première est une parole de « saint Augustin », qui « dit, au septième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XIX), que l'*âme administre le corps par la lumière* ou le feu *et par l'air* », de tous les corps inférieurs « *les plus semblables à l'esprit.* Puis donc que le feu et l'air sont des corps, c'est bien par une entremise corporelle que l'âme s'unit au corps ». — La seconde objection part de ce principe que « s'il est une chose qui, par sa disparition, amène la séparation de deux autres, il semble bien que cette chose est le milieu qui les unit. Or, dès que le souffle cesse, l'âme est séparée du corps. Il semble donc bien que le souffle, qui est un corps subtil, est au milieu unissant l'âme et le corps ». — La troisième objection fait observer que « si des êtres

sont très distants l'un de l'autre, ils ne s'unissent que par un milieu. Puis donc que l'âme intellective est doublement distante du corps, et parce qu'elle est incorporelle, et parce qu'elle est incorruptible, il faut, semble-t-il, qu'elle lui soit unie par un certain autre corps qui sera lui-même incorruptible. Lequel corps, ajoute l'objection, en se plaçant dans le sentiment des anciens, doit être quelque lumière céleste qui unit et fond ensemble les éléments ».

L'argument *sed contra* est une parole de bon sens dite par Aristote, au second livre *de l'Ame* (ch. I, n. 7; de S. Th., leç. I). « Aristote dit qu'*il ne faut pas plus chercher si le corps et l'âme ne font qu'un, qu'on ne le cherche au sujet de la cire et de la figure* » qui la modèle. « Or, la figure s'unit à la cire sans qu'il soit besoin d'un corps qui serve d'intermédiaire. Donc, il en est de même de l'âme par rapport au corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer, de nouveau, que « si l'âme, au dire des platoniciens, s'unissait au corps, seulement à titre de moteur, il serait à propos d'affirmer qu'entre l'âme de l'homme, ou de tout autre animal, et le corps, certains autres corps mitoyens devraient intervenir. Tout moteur, en effet, a coutume de mouvoir ce qui est éloigné, par des intermédiaires qui l'en rapprochent. Que si, au contraire, l'âme s'unit au corps à titre de forme, ainsi qu'il a été déjà dit, il est impossible qu'elle s'unisse à lui par l'entremise d'un corps quelconque. La raison en est que l'unité se dit d'une chose au même titre que l'être » : ce qui fait qu'une chose est, fait en même temps qu'elle est une, et dans la mesure où son unité s'altère, son être s'altère également. « Or, c'est la forme qui, par elle-même, fait qu'une chose est en acte, étant, elle-même, acte, par son essence; et ce n'est par aucun intermédiaire qu'elle donne l'être ». La forme est acte, dans l'ordre d'essence; et voilà pourquoi c'est en raison d'elle que l'acte d'être ou d'existence est accordé à ce qui est, s'il s'agit, bien entendu, d'un être matériel; car, s'il s'agit d'un être dont l'essence n'est que forme, sans matière, comme c'est le cas des purs esprits, l'être d'existence est tout entier dans la forme et pour la forme : c'est même pour cela, nous l'avons dit, que de tels êtres sont naturellement incorruptibles ou immortels [Cf. ce

que nous avons dit de l'immortalité de l'âme, q. 75, art 6]. C'est donc la forme, par elle-même, immédiatement, qui fait être, au sens de cause formelle, tout ce qui est, dans l'ordre des êtres matériels. « Il s'ensuit que l'unité de tout ce qui est composé de matière et de forme est par la forme elle-même, qui, par elle-même, s'unit à la matière, étant son acte. Il n'y aura point à chercher d'autre principe d'union ou d'unité, si ce n'est », dans l'ordre de cause efficiente, le principe actif ou « l'agent qui fait que la matière » cesse d'être en puissance et « devient en acte, ainsi qu'il est dit au huitième livre des *Métaphysiques* » (De S. Th., leç. 5; Did., liv. VII, ch. VI, n. 8).

« On voit par là, déclare saint Thomas, après cette démonstration aussi décisive qu'elle est simple, la fausseté des opinions qui voulaient qu'entre l'âme et le corps humain se trouvassent certains corps intermédiaires. — D'aucuns, comme les platoniciens, disaient que l'âme intellective a un corps incorruptible, uni à elle naturellement, dont elle ne se sépare jamais, par l'intermédiaire duquel elle s'unit au corps corruptible de l'homme » ; il est aisé de voir les points de contact, on pourrait dire la similitude parfaite qui existe entre cette doctrine des platoniciens et celle de nos modernes spirites. — « D'autres, poursuit saint Thomas, disaient que l'âme s'unit au corps par l'entremise d'un *esprit* (souffle ou air léger) corporel » : on dirait aujourd'hui un corps plus ou moins éthéré. — « D'autres, enfin, disaient qu'elle s'unit au corps par l'entremise de la lumière, dont ils font un corps, appartenant, par nature, à la *quinte essence* », c'est-à-dire à l'essence du corps céleste, qui, se distinguant de l'essence des quatre corps simples, appelés la terre, l'eau, l'air et le feu, constituait, en effet, une cinquième essence dans le monde des corps ; « et ils expliquaient que l'âme végétative s'unit au corps, moyennant la lumière du ciel astral; l'âme sensible, moyennant la lumière du ciel cristallin ; l'âme intellective, moyennant la lumière du ciel empyrée [Cf. sur ces divers cieux, q. 68, art. 4]. Mais tout cela, dit saint Thomas, est pure imagination et prête à rire : d'abord, parce que la lumière n'est pas un corps (Cf. q. 67, art. 2) ; ensuite, parce que l'essence du cinquième corps (le corps céleste dont parlait Aristote) n'entre pas, d'une façon matérielle,

dans la composition des mixtes, étant inaltérable; ce n'est que sa vertu qui peut être participée en eux; enfin », et cette raison vaut, à elle seule, pour repousser toutes ces erreurs, quelle que soit leur forme et de quelque nom qu'elles s'appellent, « parce que l'âme s'unit immédiatement au corps, comme la forme à sa matière », ainsi que nous l'avons expliqué.

L'*ad primum* répond que « saint Augustin », dans le texte cité par l'objection, « parle de l'âme selon qu'elle meut le corps; aussi bien, use-t-il du mot *administrer*. Et il est vrai qu'en effet, l'âme se sert des parties plus subtiles pour mouvoir les parties plus grossières; et le premier instrument de la vertu motrice, ce sont les esprits (au sens, nous l'avons dit, où l'on prenait autrefois ce mot, quand on parlait des *esprits vitaux;* c'est ainsi, du reste, que Descartes et Bossuet en parlent), ainsi que le marque Aristote, au livre *De la cause du mouvement des animaux* » (ch. x).

L'*ad secundum* accorde que « lorsque l'esprit (au sens qui vient d'être rappelé, et aussi, par voie de conséquence, au sens de *souffle* ou de *respiration)* disparaît, l'union de l'âme et du corps cesse ; non pas que cet esprit ait raison de corps mitoyen » effectuant cette union ; « mais parce que le corps cesse d'être dans la disposition qui le rend apte à une telle union. Toutefois, cet esprit » ou ces esprits « ont raison d'intermédiaire dans le mouvement ; car ils sont le premier instrument de ce mouvement ». Et c'est précisément parce que le corps, ou plutôt ses organes, ne sont plus dans la disposition voulue pour que l'âme les meuve, que l'âme intellective cesse de rester unie au corps et se retire. Tout cela est sans doute très mystérieux; et même aujourd'hui, quels que soient les progrès de la science expérimentale, s'il est aisé de décrire les manifestations de la vie, où elles commencent et où elles finissent, le comment ou la dernière raison formelle de toutes ces choses nous échappe plus que jamais. C'est le cas de se rappeler ces admirables remarques de Bossuet : « Depuis tant de temps qu'on regarde et qu'on étudie curieusement le corps humain, quoiqu'on sente que tout y a sa raison, on n'a pu encore parvenir à en pénétrer le fond. Plus on considère, plus on trouve de choses nouvelles, plus belles que les

premières qu'on avait tant admirées : et quoiqu'on trouve très grand ce qu'on a déjà découvert, on voit que ce n'est rien, à comparaison de ce qui reste à chercher. Par exemple, qu'on voie les muscles si forts et si tendres, si unis pour agir en concours, si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser ; avec des filets si artistement tissus et si bien tors, comme il faut pour faire leur jeu ; au reste, si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien insérés où il faut ; assurément, on est ravi, et on ne peut quitter un si beau spectacle ; et malgré qu'on en ait, un si grand art parle de son artisan. Et cependant, tout cela est mort, faute de voir par où les esprits s'insinuent, comment ils tirent, comment ils relâchent, comment le cerveau les forme, et comment il les envoie avec leur adresse fixe : toutes choses qu'on voit bien qui sont, mais dont le secret principe et le maniement n'est pas connu » *(De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, § 2).

L'*ad tertium* dit que « l'âme est, en effet, extrêmement distante du corps, si on considère séparément les conditions de l'un et de l'autre ; et il suit de là, que si tous deux avaient séparément leur être propre, il faudrait entre eux une multitude d'intermédiaires. Mais, selon que l'âme est la forme du corps, elle n'a pas son être à part, distinctement de l'être du corps » ; il n'y a pour les deux qu'un seul être ; « c'est par son être à elle que l'âme s'unit au corps immédiatement » ; elle est faite pour cela, pour être unie à ce corps et le constituer en acte. « C'est ainsi, d'ailleurs, remarque saint Thomas, que toute forme, si on la considère sous sa raison d'acte, est à une distance extrême de la matière qui n'est qu'en puissance seulement ». Et pourtant tous les êtres matériels ne sont que par l'union immédiate de leur matière et de leur forme. — Nous pouvons nous convaincre, par cette réponse de saint Thomas, de la nécessité qu'il y a d'avoir une saine métaphysique pour bien entendre cela même qui a trait à la philosophie de la nature. Du reste, c'est dans sa *Métaphysique*, au livre VIII et au livre IX, qu'Aristote traite des deux groupes de notions, qui sont les plus essentielles de toute la philosophie : la matière et la forme ; l'acte et la puissance.

L'âme intellective s'unit immédiatement à la matière du corps humain, tel que nous le voyons et qu'il existe dans sa réalité sensible complexe. Il n'y a nullement à supposer quelque intermédiaire que ce puisse être, d'ordre plus subtil quoique corporel. Dans ce cas, en effet, l'âme intellective ne serait plus la forme substantielle du corps qui est le nôtre. Il n'y aurait plus, entre elle et ce corps, qu'une union accidentelle ; ce qui est inadmissible. C'est donc par elle-même, par son essence, par ce qu'elle est, par son être, que l'âme intellective s'unit à cet être purement en puissance qu'est la matière première du corps, qui est tout ce que nous voyons par l'âme intellective ne formant avec lui qu'un seul et même être spécifique : l'être humain. — Bien des conséquences nous sont déjà apparues de la grande vérité démontrée à l'article premier de la question actuelle. Il nous reste à en voir une dernière qui sera le digne couronnement de toute cette question. Où se trouve l'âme, dans le corps qui lui est uni? Est-ce dans une partie spéciale et déterminée de ce corps, comme l'ont voulu, entre autres, Platon et Descartes; ou, plutôt, devons-nous dire qu'elle est tout entière en chaque partie du corps?

C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Article VIII.

Si l'âme est tout entière en chaque partie du corps?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « l'âme n'est pas tout entière en chaque partie du corps ». — La première cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au livre *De la cause du mouvement des animaux* (ch. x) : *Il n'est pas besoin que l'âme soit en chacune des parties du corps ; il suffit qu'elle soit en un certain point initial d'où elle communique la vie à tout le reste ; car chaque partie est apte, en vertu de sa nature, à transmettre le mouvement* ». — La seconde objection fait observer que « l'âme est dans le corps dont elle est l'acte. Or, elle est l'acte d'un corps organique. Par conséquent, elle ne peut être que dans cette sorte de corps. Et puisque chaque

partie du corps n'est pas un corps organique, il s'ensuit que l'âme ne peut pas être dans chaque partie du corps ». — La troisième objection rappelle qu' « au second livre *de l'Ame* (ch. I, n. 9, 11; de S. Th., leç. 2), il est dit que toute l'âme est à tout le corps de l'animal ce que chaque partie de l'âme est à chaque partie du corps, ce que par exemple, la vue est à la pupille de l'œil. Si donc toute l'âme est dans chaque partie du corps, il s'ensuivra que chaque partie du corps est l'animal tout entier ». — La quatrième objection part de ce fait, que « toutes les puissances de l'âme ont leur fondement dans l'essence de l'âme. Si donc l'âme tout entière est dans chaque partie du corps, il s'ensuit que toutes les puissances de l'âme seront aussi en chaque partie du corps, en telle manière que la vue sera dans l'oreille et l'ouïe dans l'œil; chose tout à fait inadmissible ». — Enfin, la cinquième objection dit que « si l'âme tout entière était dans chaque partie du corps, chaque partie du corps dépendrait immédiatement de l'âme. Il s'ensuit qu'une partie ne dépendrait pas de l'autre et qu'il n'y aurait entre elles aucune primauté; ce qui est manifestement faux. Donc il n'est pas vrai que l'âme soit tout entière dans chaque partie du corps ».

L'argument *sed contra* est une simple parole de « saint Augustin », qui « dit, au sixième livre *de la Trinité* (ch. VI) que l'*âme, en quelque corps qu'elle se trouve, est toute dans le tout et toute en chaque partie du tout.* »

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, une dernière fois, que « si l'âme, ainsi qu'il a été déjà dit au sujet des autres articles, était unie au corps, seulement à titre de moteur, on pourrait dire qu'elle n'est pas en chaque partie du corps, mais seulement en l'une d'elles qui lui permettrait de mouvoir les autres ». Aussi bien, et parce que soit Platon soit Descartes n'admettaient que cette sorte d'union, ils plaçaient l'âme, l'un dans le cerveau en général, l'autre dans la glande pinéale. — « Mais, reprend saint Thomas, parce que l'âme s'unit au corps à titre de forme, il est nécessaire qu'elle soit dans tout le corps et dans chaque partie du corps. C'est qu'en effet, l'âme n'est pas, par rapport au corps, une forme accidentelle; elle est sa forme substantielle. Or, la forme substantielle n'est pas seulement la perfection du tout;

elle est aussi la perfection de chaque partie. Dès là, en effet, que le tout est constitué par les parties, la forme du tout qui ne donne pas l'être à chacune des parties du corps, n'est que la forme de composition ou d'ordre, comme la forme de la maison » ou encore celle du tas de pierres ; « et une telle forme est une forme accidentelle ». Il est aisé de voir, par cette remarque de saint Thomas sur la forme accidentelle, que la plupart des modernes savants ou philosophes, quand ils parlent de la forme des corps, même des corps vivants, sans en excepter la forme du corps humain, n'entendent cela que d'une forme accidentelle. Pour eux, la forme des êtres matériels consiste uniquement dans la disposition des parties atomiques ou moléculaires qui les composent. Ce n'est là qu'une forme de composition, de juxtaposition, ou d'ordre. Rien n'est moins intime ou moins profond qu'une telle forme ; c'est tout ce qu'il y a de plus superficiel. Mais telle n'est pas la conception de la forme substantielle, au sens péripatéticien de ce mot. « Et, précisément, l'âme est une forme substantielle. Il s'ensuit qu'elle doit être la forme et l'acte, non seulement du tout, mais encore de chaque partie ». C'est par elle que non seulement le tout est ce qu'il est, en tant que tout ; mais aussi que chaque partie de ce tout est ce qu'elle est, en elle-même et à titre de partie. « Aussi bien, quand l'âme se retire, non seulement l'animal ou l'homme ne se disent plus que d'une façon équivoque, comme l'animal sculpté ou l'animal peint ; mais encore » chaque partie, « comme la main et l'œil, ou la chair et les os » : tout cela ne se dit plus que dans un tout autre sens : la main n'est plus la main, ni l'œil, ou la chair, ou les os ne sont l'œil, la chair, les os comme ils l'étaient auparavant et quand l'âme les faisait être tels, « ainsi que le dit Aristote » (*de l'Ame*, liv. II, ch. I, n. 8, 9 ; de S. Th., leç. 2 ; *Météorologie*, liv. IV, ch. XII, n. 3 et suiv.). « Un signe de ce fait », de ce changement spécifique dans l'être même des parties qui constituaient le corps, « se trouve en ce qu'il n'est plus aucune partie du corps qui garde son opération propre, quand l'âme se retire ; alors que cependant si l'espèce demeurait, il faudrait que l'opération propre spécifique demeurât aussi ». Il n'est donc pas douteux que l'âme est la forme, non seulement du tout, dans le corps humain, mais aussi de chacune

des parties, de quelque nom qu'on les appelle, qui constituent ce tout; c'est elle qui les actue, qui les fait être. Elle est leur acte propre substantiel, à chacune, comme elle est l'acte propre substantiel de tout le corps dans son ensemble. Dès lors, et « puisque l'acte se trouve en ce dont il est l'acte », la puissance et l'acte de cette puissance s'unissant immédiatement sans rien qui s'interpose, ainsi qu'il a été dit, « il s'ensuit de toute nécessité que l'âme doit être dans tout le corps et dans chaque partie de ce corps. »

C'était la première partie de la conclusion à démontrer. Il en est une seconde, savoir : que l'âme se trouve aussi tout entière en chacune des parties, comme elle est tout entière dans le tout. « Or », qu'il en soit ainsi, « que l'âme soit tout entière en chaque partie du corps, on peut s'en convaincre en prenant garde que le tout étant ce qui comprend des parties en lesquelles on peut le diviser, nous aurons une triple sorte de tout, selon une triple sorte de division. — Il est, en effet, un tout qui se divise en parties quantitatives, comme la ligne ou le corps. — Un autre tout se divise en parties de raison et d'essence; c'est ainsi que le défini se divise en » ces parties de raison que sont les « parties de la définition », genre et différence spécifique; « et le composé se divise en ces parties » d'essence « qui sont la matière et la forme. — Enfin, le troisième tout est le tout potentiel, qui se divise en parties de vertu », en parties virtuelles.

« De ces trois modes de totalité, le premier ne convient pas aux formes, si ce n'est peut-être par occasion; et encore, à ces seules formes qui se rapportent indifféremment au tout quantitatif et à ses parties. C'est ainsi que la blancheur, par exemple, à considérer sa raison de blancheur, peut indifféremment se trouver et dans toute la superficie » qu'elle affecte, « et en chacune de ses parties; aussi bien, quand on divise la superficie » où cette blancheur se trouve, « la blancheur elle-meme est divisée par occasion. Quant à la forme qui requiert de la diversité dans ses parties, comme l'âme, surtout l'âme des animaux parfaits, elle n'a pas le même rapport au tout et aux parties. Il suit de là qu'elle ne pourra pas être divisée par occasion, en raison d'une division de la quantité. Et donc la totalité quantitative ne peut en rien être attribuée à l'âme humaine, ni de soi »,

puisque c'est une forme, « ni par occasion », puisque cette forme n'a pas le même rapport à la totalité du corps et à ses diverses parties.

« La seconde totalité, au contraire, celle qui implique la perfection de raison et d'essence, convient aux formes, de soi et au sens propre ». Comme le remarque saint Thomas, dans la question disputée *de l'Ame* (art. 10), « ce mode de totalité est attribué même aux essences simples, en raison de leur perfection; car, de même que les composés ont une espèce parfaite qui résulte de leurs principes essentiels, de même aussi les substances et les formes simples ont, par elles-mêmes, une espèce parfaite ». Elles ont, par elles-mêmes, une raison spécifique qui les fait être ce qu'elles sont [Cf. ce que nous avons dit de la nature spécifique des anges, q. 50, art. 2, *ad 1um*]. Ceci est vrai surtout des formes subsistantes complètes dans leur être spécifique. Quant à l'âme humaine, si elle est subsistante, elle n'est pourtant pas complète, à elle seule, dans l'être spécifique, puisque elle doit s'unir au corps pour former ce tout spécifique qui s'appelle l'être humain. A plus forte raison, les formes non subsistantes ne constituent-elles pas un tout essentiel ou spécifique. On peut dire, cependant, de toute forme, qu'en raison de sa perfection, c'est-à-dire parce qu'elle est acte, elle a une certaine raison d'essence : non pas qu'elle suffise, à elle seule, pour constituer une essence, au sens complet, puisque, pour constituer cette essence complète il faut qu'elle soit unie à la matière; mais elle participe à cette raison d'essence, en ce sens que selon tout elle-même elle est acte, comme d'ailleurs la matière, selon tout elle-même, est puissance. C'est en ce sens qu'on peut parler, pour elle, de totalité de définition ou d'essence et de raison spécifique. Elle n'a pas une définition ni une essence complète. Elle est plutôt partie d'essence et de définition. Mais, en tant que partie d'essence ou de définition, elle est acte : voilà, en quelque sorte, sa définition ou son essence à elle, pour autant qu'on peut parler, à son sujet, et dans un sens très large, d'essence et de définition. Et ce caractère propre, qui est le sien, elle le garde toujours et partout. Elle est, selon tout elle-même, acte. Et ceci, quand il s'agit de formes substantielles, ne reçoit ni augmenta-

tion ni diminution; c'est quelque chose d'indivisible, un principe qui ne varie pas, qui est toujours tout lui-même. Aussi bien, ou aura remarqué le mot de saint Thomas, si admirable de profondeur et d'exactitude : qu' « à la forme convient proprement et de soi la totalité qui se dit *selon la perfection de la raison et de l'essence* ». N'est-ce pas, en effet, de la forme, et de la forme seule, que vient, même dans le composé matériel, ce qui constitue la perfection de la raison ou de l'essence ? La perfection de l'essence, en effet, est due tout entière à la forme qui actue la matière, comme aussi la perfection de la raison ou de la définition consiste dans la différence spécifique qui fixe l'espèce et se tire précisément de la forme. Il n'est donc pas douteux que la totalité qui se dit selon la perfection de la raison ou de l'essence convient en propre et de soi à la forme.

« De même, ajoute saint Thomas, la totalité de vertu » ou de puissance active, appartient aussi à la forme; « puisque c'est la forme qui est le principe de l'opération ». Non pas, ici encore, que la forme soit le seul principe de l'opération, dans les êtres composés; car le principe total comprend et la matière et la forme réunies. Mais tout ce qu'il y a d'activité, dans ce principe total, vient de la forme comme de sa source. Toutes les énergies actives, en effet, qui se manifestent dans le composé viennent de cet acte premier qui s'appelle la forme substantielle. Il n'est pas jusqu'aux formes accidentelles, même quand elles viennent du dehors et sont surajoutées, qui ne soient un certain principe d'action pour le sujet où elles se trouvent. La forme, précisément parce qu'elle est essentiellement acte, est toujours un principe d'action.

Cela dit, saint Thomas reprend : « Si donc on se demandait, au sujet de la blancheur, si elle est toute dans la superficie et en chacune de ses parties, il faudrait distinguer. Car, s'il s'agit de la totalité quantitative que la blancheur a par occasion, il n'est pas vrai que la blancheur soit tout entière en chaque partie de la superficie » : la blancheur se plie, de ce chef, aux conditions de l'étendue, et l'on doit dire qu'il y a plus de blancheur dans la superficie entière qu'il n'y en a en l'une quelconque de ses parties. « Il en faut dire autant de la totalité de vertu; car la blan-

cheur qui est dans la superficie entière a plus de vertu pour agir sur l'œil que n'en peut avoir telle ou telle partie prise séparément. Que si, au contraire, il s'agissait de la totalité d'espèce et d'essence, la blancheur est tout entière en chaque partie de la superficie » : la blancheur, en effet, prise selon qu'elle occupe toute la superficie, n'est pas plus blancheur qu'elle ne l'est en la partie la plus minime de cette même superficie.

« Pour l'âme, nous l'avons dit, il n'y a pas à parler de totalité quantitative ni de soi ni par occasion. Nous dirons donc, à son sujet, qu'elle est tout entière en chaque partie du corps, selon la totalité de perfection et d'essence » : elle a, dans tout le corps et en chaque partie du corps, la même raison d'acte premier et de forme substantielle. « Que s'il s'agissait de la totalité de vertu, nous ne dirions pas que l'âme soit tout entière en chacune des parties. C'est qu'en effet elle n'est pas en chaque partie selon toutes ses puissances ; mais elle est, selon la vue, dans l'œil ; selon l'ouïe, dans l'oreille; et ainsi du reste ».

Ainsi donc, à vrai dire, ce n'est, des trois manières dont on peut parler de totalité au sujet d'une forme, que de la seconde, la totalité d'essence ou de perfection, que nous pouvons affirmer, quand il s'agit de l'âme par rapport au corps, qu'elle est tout entière dans tout le corps et tout entière en chacune de ses parties. Et « encore faut-il observer, à ce sujet, que l'âme requérant diverses parties » dans le corps qu'elle informe, « elle n'aura pas, au tout et aux parties, le même rapport : elle se réfèrera au tout premièrement et de soi, comme à son sujet propre et proportionné qu'elle doit perfectionner ; tandis qu'elle ne se réfèrera aux parties du corps que secondairement, selon l'ordre qu'elles disent au tout ». Essentiellement, l'âme est la forme substantielle du corps. Si ce corps n'était composé que de parties homogènes, comme le sont, par exemple, toutes les parties de l'eau, l'âme serait, au même titre, dans le tout et dans les parties. Mais il n'en est pas ainsi. Le corps vivant, surtout le corps humain, est un corps organique, composé de parties diverses, hétérogènes, dont l'une n'a pas la nature ou plutôt la disposition de l'autre, bien qu'elles conviennent toutes en ce qu'elles font partie de ce même tout spécifique qui est l'être humain. Il s'ensuit que l'âme

ne sera pas, au même titre, la forme substantielle des parties et la forme substantielle du tout. Elle l'est, d'abord, du tout ; car c'est à cela qu'elle est de soi et premièrement ordonnée : à constituer dans son être parfait un corps humain. Et parce que ce corps humain se compose de telles et telles parties subordonnées entre elles, l'âme sera aussi, par voie de conséquence, forme substantielle ou acte proportionné de ces diverses parties dans l'ordre même où elles se réfèrent au tout. Suivant le mot de Cajétan, ici-même, traduisant de façon très expressive la pensée de saint Thomas, « l'âme est l'acte du tout comme du sujet qui doit être premièrement et de soi perfectionné par elle ; elle est l'acte de chacune des parties, comme des parties du sujet qu'elle doit parfaire premièrement et de soi ».

L'*ad primum* fait observer qu' « Aristote », dans le texte cité par l'objection, « parle de la puissance motrice de l'âme », laquelle, en effet, comme chacune des autres puissances organiques, se trouve, non pas dans tout le corps, du moins s'il s'agit du point premier où cette puissance s'exerce, mais dans une partie déterminée.

L'*ad secundum* répond en s'appuyant sur la remarque faite à la fin du corps de l'article. Il est vrai que, même au point de vue de la totalité d'essence ou de perfection, l'âme n'est pas dans tout le corps et dans chacune des parties au même titre. Car « l'âme est l'acte du corps organique » comprenant l'ensemble de tous les organes qui constituent ce corps, « comme du sujet strictement proportionné qu'elle doit premièrement parfaire » ; elle n'est l'acte des parties, au contraire, qu'autant qu'elles sont les parties de ce tout organique.

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « L'animal », en effet, « est ce qui résulte de l'âme et du corps tout entier premier sujet perfectible de l'âme. Or, à ce titre, l'âme n'est pas dans chacune des parties. Et voilà pourquoi il ne s'ensuit pas que chaque partie de l'animal soit animal elle-même ». L'âme n'est en elles que comme dans les parties du tout, bien qu'elle y soit selon sa totalité d'essence qui la fait être forme substantielle et acte premier du sujet qu'elle informe. Les parties ne pourront donc jamais être appelées du nom qui convient au tout.

L'*ad quartum* spécifie la raison propre qui fait que les puissances de l'âme n'ont pas à être dans tout le corps, bien qu'elles découlent toutes de l'essence de l'âme qui est dans tout le corps. Et cette raison n'est autre que la raison même de puissances ou de facultés actives appartenant à telle âme. « Parmi les puissances de l'âme, il en est qui » lui appartiennent ou « sont en elle, selon qu'elle excède toute la capacité du corps ; telles sont l'intelligence et la volonté. Il s'ensuit que ces facultés ne seront en aucune partie du corps. D'autres sont communes à l'âme et au corps. Il ne sera donc pas nécessaire que celles-ci soient partout où est l'âme, mais seulement en telle partie du corps qui se trouve proportionnée à l'acte de telle faculté ». — On ne pouvait d'un mot plus bref et plus précis faire taire l'objection.

L'*ad quintum* justifie la hiérarchie qu'on a de tout temps reconnue parmi les diverses parties ou les divers organes du corps. « On dira que telle partie du corps l'emporte sur telle autre en raison de la diversité des puissances ou des facultés dont ces parties sont l'organe. Celle, en effet, qui est l'organe d'une faculté plus importante aura, elle-même, dans le corps, une importance plus grande; ou encore on lui assignera un rôle prépondérant, selon qu'elle est au service d'une faculté plus excellente » : c'est ainsi, par exemple, que l'intelligence ou la volonté n'ont pas d'organes qui leur soient unis dans la production de leur acte. Mais elles peuvent utiliser plus spécialement l'acte de telle ou telle faculté unie à un organe. Il s'ensuit que l'organe de cette faculté revêtira, de ce chef, une importance à part et occupera une place de choix dans l'ensemble des organes qui constituent le corps.

L'âme humaine, toujours parce qu'elle est la forme substantielle du corps, ne peut pas, considérée en elle-même ou dans son essence, être reléguée en une partie du corps à l'exclusion des autres. Elle est nécessairement dans tout le corps et dans toutes les parties de ce corps. Elle est même, de ce chef, tout entière en chacune des parties du corps, puisqu'en chacune d'elles elle se trouve avec toute sa raison d'acte premier et de forme substan-

tielle, à la seule différence qu'elle est premièrement et de soi la forme substantielle du tout, tandis qu'elle n'est la forme substantielle des parties et de telle ou telle partie qu'en raison du rapport que ces parties disent au tout.

Il est aisé de voir, au terme de cette grande question où nous nous étions proposé d'étudier l'union de l'âme et du corps, que la solution de ses divers articles se trouvait contenue en germe dans la solution de l'article premier. — Quand une fois on a entendu, comme il le faut entendre, que le principe intellectif, dans l'homme, est la forme substantielle du corps humain, tout le reste s'ensuit par une déduction logique et inéluctable. — Le principe intellectif est forme substantielle du corps humain : — donc, il se trouve multiplié en chaque homme et il n'est pas unique pour tous, art. 2, contre Averroès et tous les panthéistes anciens ou modernes; — donc, il n'y a pas d'autre âme dans l'homme, mais le principe intellectif tient lieu, en nous, tout à la fois, d'âme végétative, d'âme sensitive et d'âme rationnelle, art. 3, contre Platon et les vitalistes modernes; — donc, il n'y a pas, en nous, de forme de corporéité autre que l'âme intellective, contre Platon encore, et contre Scot, ou contre les modernes partisans du discontinu atomique, art. 4; — donc, tout ce qui est dans le corps humain est fait pour l'âme, en vue de l'âme, et ce n'est pas une prison que son corps, art. 5, contre les platoniciens, Origène, Descartes et les spirites; — donc, il n'est pas nécessaire de supposer, entre le corps et l'âme, certaines dispositions intermédiaires qui seraient comme le support et la condition de cette union, art. 6, contre certains philosophes anciens dont parle Aristote en son traité *de l'Ame*, et aussi contre les platoniciens et autres; — donc, il n'est pas vrai de dire, comme l'ont fait certains, qu'il y a entre l'âme et le corps une sorte de corps plus subtil, air, feu ou éther (le périsprit des spites), qui serait comme le trait d'union ou l'adaptation de l'un à l'autre, art. 7; — donc, il est faux de dire que le principe intellectif ou l'âme humaine occupe une place déterminée dans une partie du corps à l'exclusion des autres, comme l'ont voulu Platon et Descartes, art. 8. — Le principe intellectif ou l'âme

humaine est la forme substantielle du corps, au sens précis et nettement déterminé où nous devons entendre, dans la philosophie péripatéticienne, ce mot si profond, si compréhensif, de *forme substantielle*, — telle est la vérité qu'il est impossible de mettre en doute sans ruiner, du même coup, toute l'économie de notre nature, et sans s'exposer aux plus graves dangers dans les choses même de la foi.

Après ce que nous avons dit dans ces deux premières questions où nous avons étudié la nature de l'âme en elle-même et son union avec le corps, nous pouvons avec fruit relire la définition de l'âme telle que l'a formulée le génie d'Aristote et que le génie de saint Thomas l'a irradiée de ses propres clartés. Nous la trouvons au début du second livre *de l'Ame*. Saint Thomas, dans son commentaire, nous avertit d'abord, se référant encore à Aristote, que la substance ne se définit pas de la même manière que l'accident. Dans la définition de la substance, en effet, on ne doit rien trouver qui soit étranger à la substance de la chose qu'on définit ; et la raison en est que chaque substance se définit par ses propres principes soit matériels soit formels. Dans la définition de l'accident, au contraire, se trouve quelque chose qui n'est pas de l'essence de la chose définie : c'est le sujet. Il faut, en effet, que dans la définition de l'accident, le sujet se trouve impliqué ; et cela, parce que la définition marque ce qu'est la chose : or, si la substance est quelque chose de complet dans son être et dans son espèce, l'accident n'a pas, à lui tout seul, un être complet : il dépend, dans son être, de la substance. Pareillement aussi, ajoute le saint Docteur, aucune forme, s'il s'agit de formes destinées à informer une matière, n'est quelque chose de complet au point de vue spécifique : le fait d'être chose complète à ce point de vue ne convient qu'au composé. Il s'ensuit que dans la définition de la substance composée nous ne mettons rien qui soit en dehors de son essence. Pour la forme, au contraire, on la définira en mettant dans sa définition quelque chose qui n'est pas de son essence à elle, savoir le sujet qui est son sujet propre ou la matière qu'elle est destinée à informer. Puis donc que l'âme est une forme, il faudra que nous mettions

dans sa définition ce qui est sa matière ou son sujet. Et c'est ainsi que, pour bien entendre sa définition, il faut prendre garde et à ce qui doit exprimer l'essence de l'âme, et à ce qui se rapporte au sujet qui est le sien.

Pour entendre ce qui regarde l'essence de l'âme, nous devons considérer trois sortes de divisions. — La première porte sur l'être, selon qu'on le divise en dix catégories. A ce titre, la substance sera l'un des dix genres d'être ; les neuf autres sont les accidents. — Une seconde division porte sur la substance, selon qu'on la divise en matière, forme, et composé. La matière est ce qui par soi n'est pas un être déterminé, mais qui ne l'est qu'en puissance. La forme est ce qui fait qu'un être est actuellement tel être déterminé. La substance composée est elle-même cet être déterminé, complet dans son être et dans son espèce. Ceci convient à la seule substance composée, dans les choses matérielles. S'il s'agit des substances séparées, bien qu'elles ne soient pas composées de matière et de forme, elles sont cependant un être déterminé, parce qu'elles subsistent d'une façon actuelle et sont complètes dans leur nature. Quant à l'âme raisonnable, d'une certaine manière elle peut être dite un être déterminé, en tant qu'elle peut subsister en elle-même et sans le corps ; mais parce qu'elle n'a pas une espèce complète, qu'elle est plutôt elle-même partie d'espèce, il ne lui convient pas, d'une façon totale, d'être un être déterminé. Il y a donc cette différence entre la matière et la forme, que la matière est seulement un être en puissance, tandis que la forme est l'*entéléchie*, c'est-à-dire l'acte par lequel la matière devient en acte ; et le composé est précisément cet être en acte. — Une troisième division porte sur l'acte, qui se dit d'une double manière : d'abord, au sens où l'habitus de la science est l'acte de l'intelligence ; ou bien au sens où cet acte est l'action même qui émane de l'intelligence.

Pour entendre ce qui, dans la définition de l'âme, a trait au sujet dont l'âme sera dite la forme, il faut prendre garde aussi à trois divisions. — La première est que, parmi les substances, il en est qui sont des corps et d'autres qui ne le sont pas. De ce que, en effet, il nous semble que seuls les corps sont des substances, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait d'autres substances que les

corps. Les substances incorporelles, en effet, quelles qu'elles soient, nous frappent moins, parce qu'elles sont en dehors du monde sensible et que la raison seule peut les atteindre. C'est pour cela qu'il nous semble que les corps surtout sont des substances. Mais il n'en est rien. Les substances sont de deux sortes, corporelles et incorporelles. — La seconde division est que parmi les corps, les uns sont physiques, c'est-à-dire naturels, et les autres non naturels mais seulement artificiels. L'homme, par exemple, et l'arbre et la pierre sont des corps naturels; tandis que la maison et la hache, en tant que telles, sont des corps artificiels; ils ne sont pas l'œuvre de la nature, mais l'œuvre ou le produit de l'art. Or, il paraît bien que les corps naturels aient davantage la raison de substance, que les corps artificiels; car les corps naturels sont le principe des corps artificiels, le propre de l'art étant d'agir sur la matière que la nature lui donne. Au surplus, la forme qui est l'œuvre de l'art, est une forme accidentelle, comme la figure ou toute autre chose de ce genre; d'où il vient que les corps artificiels ont raison de substances, non pas en raison de leur forme, mais seulement en raison de leur matière qui est une chose de la nature. Si donc ils ont raison de substances, c'est aux corps naturels qu'ils le doivent. Et c'est pour cela, nous l'avons dit, que les corps naturels ont davantage la raison de substances. Ils sont tels, en effet, non pas seulement en raison de leur matière, mais aussi en raison de leur forme. — La troisième division est que parmi les corps naturels, les uns ont la vie et les autres ne l'ont pas. Or, on dit qu'un être corporel a la vie, en raison du fait qu'il s'alimente, qu'il croît et décroît, qu'il sent, qu'il entend, qu'il exerce toutes autres opérations vitales. D'un mot, la raison propre de la vie consiste en ce qu'un être a en soi de pouvoir se mouvoir lui-même, en prenant d'ailleurs le mot *se mouvoir* dans un sens très large et selon qu'il n'exclut pas les opérations d'ordre intellectuel.

Cela dit, nous pouvons maintenant essayer de définir l'âme. — D'abord, quant à ce qui touche à son essence. L'âme appartiendra au genre substance, évidemment. Elle se rattache aux substances qui sont des corps, des corps vivants. D'autre part, elle ne sera pas le corps vivant lui-même, ou le composé; ni la

matière de ce corps vivant, puisqu'elle est, dans ce corps vivant, le principe de la vie. Il s'ensuit qu'elle aura, dans ce tout matériel ou ce composé qu'est le corps vivant, la raison de forme ou d'acte. Elle sera la forme ou l'acte substantiel du corps vivant, qui, par suite, donne à ce corps tout ce qui le fait tel. Et elle sera l'acte de ce corps, non pas à la manière dont l'opération est acte, mais à la matière dont l'être est acte. Elle aura raison d'acte premier. Elle sera l'acte premier du corps vivant. — Lequel corps vivant, pour exercer ses opérations vitales, a besoin, surtout à mesure que ces opérations sont plus parfaites, de multiples parties différentes ou de multiples organes. Du côté du corps, ou du sujet de l'âme, qui doit entrer dans la définition de cette dernière, nous aurons donc, en même temps que la raison de corps physique ou naturel, la raison de corps organique.

Et c'est ainsi que nous arrivons à la splendide définition de l'âme, donnée par Aristote : *l'âme est l'acte premier d'un corps naturel organique ayant la vie en puissance*, c'est-à-dire celui qui a en lui, en vertu de l'être organique que l'âme lui donne, le pouvoir d'exercer les opérations vitales dont cette âme est le principe ; — définition qui se développera, pour l'âme humaine, en ces termes : ce par quoi, radicalement, nous vivons, sentons et pensons. Comme le fait remarquer le Cardinal Mercier, dans son excellente étude sur les *Origines de la Psychologie contemporaine* (2e édition, pp. 476-478), aucune définition de l'âme n'est plus de nature à satisfaire tout ensemble les exigences de la raison et les observations de la science. C'est la seule définition qui laisse à l'être humain toute sa vérité, ne lui donnant ni trop ni trop peu, sans en faire ni une brute, ni un ange, mais le consacrant ce qu'il est, un composé divinement harmonieux de matière et d'esprit.

Au début de la question 75, saint Thomas, abordant le traité de la nature de l'homme, nous disait qu'il appartient au théologien d'étudier cette nature de l'homme, surtout au point de vue de son âme ; et il nous prévenait qu'il allait diviser cette étude en trois parties : d'abord, de l'essence de l'âme ; puis, de ses puissances ou de ses facultés ; enfin, de ses opérations. Relativement

à l'essence de l'âme, il devait considérer cette essence en elle-même, et puis dans l'union de l'âme avec le corps. Nous avons vu ce premier aspect du traité. Il a formé l'objet des deux précédentes questions. « Nous devons maintenant considérer ce qui a trait aux puissances de l'âme » (q. 77-84). Cette seconde partie du traité de l'âme se subdivise en deux. « Nous considérerons, d'abord, les puissances de l'âme en général (q. 77); nous les considérerons, ensuite, d'une façon spéciale » ou dans le détail (q. 78-84).

D'abord, des puissances de l'âme en général. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVII.

DE CE QUI TOUCHE AUX PUISSANCES DE L'AME EN GÉNÉRAL.

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'essence de l'âme est sa puissance?
2° S'il n'y a qu'une seule puissance de l'âme, ou s'il y en a plusieurs?
3° Comment les puissances de l'âme se distinguent?
4° De l'ordre qui règne entre elles.
5° Si l'âme est le sujet de toutes les puissances?
6° Si les puissances découlent de l'essence de l'âme?
7° Si une puissance sort de l'autre?
8° Si toutes les puissances de l'âme demeurent en elle après la mort?

De ces huit articles, le premier traite de la réalité des puissances de l'âme en tant que puissances, ou de leur être propre ; les trois suivants, de la multiplicité de ces puissances ; les quatre derniers, du rapport de ces puissances à l'essence de l'âme. — D'abord, de la réalité des puissances de l'âme, en tant que telles.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'essence même de l'âme est sa puissance?

La question que nous abordons est une de celles où le génie de saint Thomas s'est prononcé avec le plus de netteté et de fermeté, alors cependant que dans l'ancienne scolastique la doctrine avait été ou très flottante ou fixée en sens contraire, et que, plus tard, on devait éprouver, de nouveau, une répugnance d'ailleurs si peu justifiée pour l'enseignement du saint Docteur. — Nous avons, pour ce premier article, sept objections. Elles veulent prouver que « l'essence même de l'âme est sa puissance » ; c'est-à-dire, comme l'explique saint Thomas dans les *Questions dis-*

putées (des Créatures spirituelles, art. 11 ; et *de l'Ame*, art. 12), que le principe immédiat des opérations qui se manifestent dans l'homme ne serait pas une ou plusieurs puissances d'agir surajoutées à l'essence de l'âme, mais cette essence elle-même directement. — La première objection cite une parole de saint Augustin qui était, en effet, le grand argument des anciens docteurs. « Saint Augustin dit, au neuvième livre *de la Trinité* (ch. IV), que *l'esprit, la connaissance et l'amour sont substantiellement dans l'âme, ou, ce qui revient au même, essentiellement.* Il dit encore, au dixième livre (ch. XI), que *la mémoire, l'intelligence, la volonté sont une même vie, un même esprit, une même essence.* » — La seconde objection fait observer que « l'âme est plus noble que la matière première. Or, la matière première est sa puissance » ; c'est par là, en effet, que nous la définissons : un être en puissance. « Donc, à plus forte raison, l'âme le sera aussi ». — La troisième objection dit que « la forme substantielle est plus simple que la forme accidentelle : nous en trouvons le signe en ce fait que la forme substantielle n'admet pas le plus et le moins », comme la forme accidentelle, « mais consiste en un quelque chose d'indivisible. Or, la forme accidentelle est sa propre vertu » : c'est, en effet, par elle-même que la chaleur du feu agit. « Combien plus devrait-il en être ainsi de la forme substantielle qui est l'âme ». — La quatrième objection en appelle à la définition même des puissances. « La puissance sensitive est ce par quoi nous sentons, comme la puissance intellective est ce par quoi nous entendons. Or, *ce par quoi d'abord nous sentons et entendons, c'est l'âme*, ainsi que le dit Aristote, au second livre *de l'Ame* (ch. II, n. 12 ; de S. Th., leç. 4). Donc l'âme s'identifie à ses puissances ». — La cinquième objection précise que « tout ce qui n'est pas de l'essence d'une chose a raison d'accident » par rapport à cette chose. « Si donc la puissance de l'âme est en dehors de son essence, il s'ensuit qu'elle est un accident. Mais cela même est contre l'autorité de saint Augustin, au neuvième livre *de la Trinité* (ch. IV), où il dit que ces choses *ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet, comme la couleur ou la figure sont dans le corps, ou toute autre qualité et mesure ; car rien de tout cela n'excède le sujet où il se trouve, et l'esprit peut con-*

naître et aimer autre chose » que l'âme et ce qui est dans l'âme. — La sixième objection cite la parole de Boèce (liv. I *de la Trinité*, ch. II), « *la forme simple ne saurait avoir raison de sujet.* Or, l'âme est une forme simple, puisque, nous l'avons dit plus haut (q. 75, art. 5), elle n'est pas composée de matière et de forme. Donc, il ne se peut pas que des puissances soient en elle comme dans leur sujet ». — Enfin, la septième objection s'appuie sur ce que « l'accident ne saurait être principe de différence substantielle. Or, le *sensible* et le *raisonnable* sont des différences substantielles ; et elles se tirent du sens et de la raison qui sont des puissances de l'âme. Il n'est donc pas possible que les puissances de l'âme soient des accidents. Et par suite, il semble bien qu'elles ne sont autres que l'essence de l'âme elle-même ».

L'argument *sed contra* est le mot de saint Denys que nous connaissons déjà et qui est emprunté au onzième chapitre de la *Hiérarchie céleste* : « *les esprits célestes se divisent en essence, vertu et opération* ». Si donc les esprits angéliques ont une nature distincte de leurs facultés et les facultés distinctes de leurs actes, « combien plus faudra-t-il que dans l'âme, autre soit l'essence, et autre la vertu ou la puissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas se prononce, dès le début, avec une netteté et une énergie qui ne laissent peut-être pas que de conférer un certain caractère de témérité à la tentative des auteurs venus depuis et qui n'ont pas craint de reprendre la vieille doctrine rejetée ici par le saint Docteur. Il déclare qu' « il est impossible de soutenir que l'essence de l'âme soit sa puissance, bien que d'aucuns l'aient affirmé ». Dans la question *des Créatures spirituelles*, art. 11, il faisait observer que la raison pour laquelle d'aucuns avaient ainsi affirmé que l'essence de l'âme s'identifiait à ses puissances ou à ses facultés, était surtout la considération de la simplicité de l'âme : ils ne comprenaient pas que cette simplicité fût compatible avec une si grande variété de facultés ou de puissances. Il serait aisé de se convaincre que l'antipathie de certains modernes pour la thèse que va défendre ici saint Thomas repose, en fait, sur le même fondement que le sentiment des anciens dont saint Thomas se sépare. Et pourtant, si le saint Docteur s'en est séparé, c'est que son clair

génie lui en faisait un impérieux devoir. « Ce sentiment est impossible », nous dit-il ici. « Il est tout à fait impossible », disait-il dans la question et dans l'article que nous citions tout à l'heure. Et la double raison qu'il en apporte le prouve jusqu'à l'évidence.

Après avoir affirmé l'impossibilité du sentiment qu'il combat, il ajoute, en effet : « Nous pouvons montrer cette impossibilité d'une double manière, quant à la démonstration présente » ; car nous l'avions montrée aussi, quand il s'est agi de l'intelligence angélique [Cf. q. 54, art. 1, 2, 3], mais sans en appeler à la seconde raison que nous donnerons tout à l'heure et qui, nous le verrons, est propre à l'âme humaine.

La première raison, qui convenait aussi à la nature angélique, comme elle convient à toute nature créée, rappelle que « la puissance et l'acte divisent l'être » créé « et tous les genres d'être » qui sont la substance et les neuf genres d'accidents. « Par conséquent, puissance et acte doivent toujours se dire par rapport à un même genre d'être ». Ce sont des termes corrélatifs qui ne peuvent avoir de sens qu'en se référant à un même sujet. Parler de puissance dans le genre substance et d'acte dans le genre accident, ou d'acte dans le genre substance et de puissance dans tel ou tel genre d'accident, serait ne plus s'entendre. « Il s'ensuit que si l'acte n'est pas dans le genre substance, la puissance qui se dit par rapport à cet acte ne peut pas être non plus dans le genre substance. Or, l'opération de l'âme n'est pas dans le genre substance. Il n'y a absolument que Dieu dont l'opération soit la substance » [Cf. ce qui a été dit plus haut, au sujet de l'opération de l'ange, qu'on ne saurait confondre avec son être, q. 54, art. 2]. « Et voilà pourquoi la puissance de Dieu, qui est le principe de son opération, est l'essence même de Dieu; chose qui ne peut être vraie, ni de l'âme, ni d'aucune créature, ainsi qu'il a été dit aussi plus haut au sujet de l'ange » (q. 54. art. 3). — Quand nous parlons de puissance au sujet de Dieu, ce n'est qu'une manière de parler, surtout si l'on prend la puissance comme distincte de l'acte qui la parfait, ou encore comme n'ayant pas ou ne produisant pas l'acte qu'elle peut produire. En Dieu, nous le savons, tout est acte pur; et, même par rapport aux effets qu'Il produit hors de Lui, c'est par une

seule et même action éternelle qu'Il les produit, action qui étant volontaire et libre, fait que ses œuvres sont dans le temps comme Il a déterminé de toute éternité qu'elles soient.

Donc, le fait que pour toute créature l'acte que nous appelons l'opération est distinct du genre substance et appartient au genre accident, prouve, de façon évidente, que la puissance qui lui correspond est elle-même dans le genre accident et ne saurait appartenir au genre substance. C'était une première raison pouvant s'appliquer à toute nature créée. — « Il en est une seconde qui prouve, spécialement pour l'âme, l'impossibilité où l'on est d'identifier l'essence et la puissance. C'est qu'en effet, l'âme, selon son essence, est acte ». Dans ce tout que nous appelons l'homme et qui, dans son essence, est composé de puissance et d'acte, l'âme a raison d'acte, comme le corps ou plutôt la matière a raison de puissance. « Si donc l'essence même de l'âme était le principe immédiat de ses opérations, le sujet qui a toujours l'âme aurait toujours également les opérations vitales, comme l'être qui a toujours l'âme est toujours un *être vivant*. L'âme, en effet, par où elle dit la raison de forme » — et c'est là sa raison essentielle — « n'est pas un acte ordonné à un acte ultérieur ; elle est elle-même le terme dernier de la génération ». Quand elle se trouve dans le sujet qu'elle doit actuer ou informer, et dès qu'elle s'y trouve, tout procédé de génération est achevé. La génération ne tend qu'à l'être spécifique définitif du sujet. Or, cet être est acquis par la forme substantielle qui est l'acte dernier dans cet ordre. Il n'y a donc plus rien à acquérir, après elle, dans l'ordre de l'acte substantiel spécifique. Tout progrès ultérieur partira de ce point fixe et ne sera qu'un progrès ou qu'une acquisition d'acte accidentel. « Cela donc, que l'âme », alors que déjà par son essence elle est dans le corps et l'informe au point de vue de l'être spécifique, « est encore en puissance à d'autres actes, cela ne peut pas lui convenir selon son essence, en tant qu'elle est elle-même forme » et acte substantiel, « mais selon » une aptitude qui peut bien découler de cette essence, mais qui s'en distingue et qui est d'un autre ordre, c'est-à-dire selon « sa puissance. En telle sorte que l'âme elle-même, selon qu'elle est présupposée à sa puissance et la porte, s'appelle l'acte pre-

mier ordonné », par cette puissance surajoutée, « à l'acte second. Or, il se trouve que l'être qui a l'âme n'est pas toujours dans l'acte des opérations vitales » : l'animal, qui a l'âme sensitive, n'est pas toujours dans l'acte de sentir; et l'homme qui a aussi l'âme intellective, n'est non plus toujours ni dans l'acte de sentir ni dans l'acte de penser. « C'est précisément pour cela qu'il est marqué, dans la définition de l'âme, qu'elle est l'*acte du corps ayant la vie en puissance*, laquelle puissance n'exclut pourtant pas la présence de l'âme » : l'âme est présente et en acte quant au fait d'informer le corps par son essence; elle n'est pas en acte quant au fait d'agir par sa puissance. « Donc, manifestement, l'essence de l'âme n'est pas sa puissance; car il n'est rien qui soit en puissance selon l'acte qui le fait être en acte ».

L'*ad primum* explique le texte de « saint Augustin » que citait d'abord l'objection, en disant que le saint Docteur « parle de l'esprit selon qu'il se connaît et s'aime lui-même. Dans ce cas, en effet, la connaissance et l'amour, en tant qu'ils se réfèrent à l'esprit qui est connu et aimé, sont substantiellement ou essentiellement dans l'âme, parce que la substance ou l'essence de l'âme est connue ou aimée. Il faut entendre de même l'autre texte de saint Augustin disant que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont une même vie, un même esprit, une même essence. Cette parole peut encore se justifier, comme d'aucuns le disent, selon le mode dont le tout potentiel, qui occupe le milieu entre le tout universel et le tout intégral, se dit de ses parties. Le tout universel », qui est composé de parties rentrant dans un même genre ou une même espèce, « se dit de chacune de ses parties selon toute son essence et toute sa vertu, comme l'*animal* de l'homme et du cheval » : c'est, en effet, au même titre et selon la même raison générique, que le cheval et l'homme sont appelés et sont en réalité des animaux. « Aussi bien, le tout universel se dit-il au sens propre de chacune de ses parties. Le tout intégral », qui se compose de parties intégrant ce tout, « n'est en aucune de ses parties selon toute son essence ou toute sa vertu. Aussi bien, ne se dit-il en aucune manière de chaque partie, mais seulement, d'une certaine manière, et encore improprement, de l'ensemble des parties, comme si nous disons que le mur, le toit

et le fondement sont la maison » : on ne dira jamais que le mur, ou le toit, ou le fondement soient la maison ; que si on le dit des trois réunis, ce n'est encore que d'une manière impropre, car la maison est plutôt *ce qui résulte* du mur, du toit et du fondement réunis qu'elle n'est ces trois choses réunies. « Quant au tout potentiel, il se trouve en chacune de ses parties selon toute son essence, mais non selon toute sa vertu. Aussi bien, si l'on peut, d'une certaine manière, le dire de chacune des parties, ce n'est pas dans un sens aussi parfaitement propre que pour le tout universel ». L'âme, par exemple, se trouvera selon toute son essence dans la manifestation d'elle-même qui se traduit par l'acte de la vie sensitive ; mais elle n'y sera pas selon toute sa vertu ; et ainsi de suite pour toutes ses autres manifestations. On pourra donc bien dire de chaque puissance qu'elle est l'âme, mais dans un sens moins propre qu'on ne dit du cheval et de l'homme qu'ils sont, l'un et l'autre, animal. « C'est ainsi que saint Augustin dit de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, qu'elles sont la même âme ».

L'*ad secundum* dit que « l'acte auquel la matière première est en puissance est la forme substantielle. Et voilà pourquoi la puissance de la matière n'est pas autre que son essence ». L'essence de la matière est de dire puissance par rapport à la forme substantielle ; tandis que la forme substantielle est, selon toute son essence, acte par rapport à la matière ; et pour qu'elle ait raison de puissance par rapport à un autre acte, il faut que ce soit en raison d'un quelque chose surajouté à son essence, qui soit à elle-même ce que l'accident est au sujet.

L'*ad tertium* fait observer que « l'action, comme l'être, appartient au composé ; c'est, en effet, cela même qui existe qui agit. Or, le composé a l'être au sens substantiel par la forme substantielle ; et il agit par la vertu qui découle de la forme substantielle. Il s'ensuit que la forme accidentelle active est à la forme substantielle de l'être qui agit (ainsi la chaleur par rapport à la forme du feu) ce que la puissance de l'âme est à l'âme ». Il n'y a donc pas à opposer, comme le faisait l'objection, la forme accidentelle à la forme substantielle. Cette dernière est le principe immédiat de l'action et se définit, à ce titre, une vertu ou

une puissance active. Mais c'est le sujet qui agit par elle; et il n'agit par elle que parce qu'il est déjà par la forme substantielle, laquelle d'ailleurs est la source d'où dérive la vertu active qu'est la forme accidentelle. Ainsi en est-il de l'âme et de ses facultés.

L'*ad quartum* s'appuie sur cette même doctrine. « Cela même, explique saint Thomas, que la forme accidentelle est principe d'action, lui vient de la forme substantielle. Et voilà pourquoi la forme substantielle est le premier principe de l'action, bien que la forme accidentelle en soit le principe immédiat. C'est en ce sens qu'Aristote définit l'âme ce par quoi d'abord nous sentons et entendons ».

L'*ad quintum* apporte une distinction importante pour préciser la nature des puissances de l'âme dont nous avons dit qu'elles sont des accidents. L'objection se refusait à les considérer comme telles, s'autorisant d'un texte de saint Augustin, et en concluait qu'il fallait que les puissances de l'âme fussent sa substance, puisqu'il ne saurait y avoir de milieu entre la substance et l'accident. — Saint Thomas répond : « Si on prend l'accident selon qu'il se divise contre la substance, dans ce cas il ne peut pas y avoir de milieu entre la substance et l'accident; ils se divisent, en effet, selon l'affirmation et la négation, c'est-à-dire quant au fait d'être dans un sujet ou de n'être pas dans un sujet. En ce sens, la puissance de l'âme n'étant pas son essence, il faut qu'elle ait raison d'accident; et on la range dans la seconde espèce du genre *qualité* ». On appelle précisément cette seconde espèce du genre qualité : la puissance et l'impuissance. « Mais on peut prendre l'accident selon qu'il est un des cinq universaux », qui sont : le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident. « Or, pris dans ce sens, il se trouve qu'il y a un milieu entre l'accident et la substance. A la substance, en effet, appartient tout ce qui entre dans l'essence d'une chose. D'autre part, on ne peut pas dire que tout ce qui n'entre pas dans l'essence d'une chose ait raison d'accident », au sens dont il s'agit, par rapport à cette chose; « il n'y a à avoir cette raison d'accident que ce qui ne découle pas des principes essentiels de la chose. C'est qu'en effet, le *propre* », qui se distingue de l'accident ainsi entendu, « n'est pas de l'essence de la chose, mais se

trouve causé par les principes essentiels de l'espèce. Aussi bien occupe-t-il le milieu entre l'accident ainsi entendu et la substance. De cette manière, les puissances de l'âme peuvent être dites se trouver au milieu entre la substance et l'accident, étant des propriétés naturelles de l'âme. — Et précisément, quand saint Augustin dit que la connaissance et l'amour ne sont pas dans l'âme comme des accidents dans un sujet, il prend la connaissance et l'amour selon que nous l'avons expliqué (à l'*ad primum*), en tant qu'ils se réfèrent à l'âme, non pas comme au sujet qui connaît et qui aime, mais comme à l'objet connu et aimé. C'est en ce sens que son argumentation conclut; car si l'amour était dans l'âme aimée comme l'accident en son sujet, il s'ensuivrait que l'accident aurait plus d'extension que ce sujet : il y a, en effet, bien d'autres objets que l'âme elle-même, aimés par elle ». Que si saint Augustin avait voulu parler de la connaissance et de l'amour en tant qu'ils procèdent de l'âme, il n'y aurait plus à nier que leur principe immédiat, c'est-à-dire la puissance cognoscitive et la puissance appétitive, ne soient dans l'âme comme l'accident est dans son sujet, non pas un accident quelconque, mais l'accident qui est une propriété naturelle du sujet.

L'*ad sextum* accorde bien que « l'âme est simple, comme n'étant pas composée de matière et de forme; mais il y a cependant en elle un certain mélange de puissance, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 75, art. 5, *ad 4um*). Et voilà pourquoi elle peut avoir raison de sujet par rapport aux accidents. La proposition citée dans l'objection n'a son application absolue qu'en Dieu qui est l'acte pur; et c'est, en effet, à propos de Dieu que Boèce la formule » [Cf. q. 54, art. 3, *ad 2um*].

L'*ad septimum* fait observer que « le *raisonnable* et le *sensible*, à les considérer comme différences spécifiques, ne se tirent pas des puissances du sens et de la raison, mais de l'âme même sensitive ou raisonnable. Toutefois, parce que les formes substantielles, qui en elles-mêmes sont pour nous inconnues, nous sont manifestées par les accidents, rien n'empêche qu'on ne mette parfois », dans une définition, « les accidents à la place des différences substantielles »; mais on sous-entend toujours, dans ce cas, que la véritable différence spécifique est le principe

d'où émane cette sorte d'accident que l'on met à la place de la forme substantielle. — A noter, en passant, cette remarque de saint Thomas, sur notre mode de connaître les formes substantielles : il fait toujours dépendre cette connaissance d'une autre qui est, pour nous, la seule immédiate, la seule directe, et c'est la connaissance des formes accidentelles En langage kantien, on dirait les phénomènes et les noumènes. Seulement, à la différence de Kant qui proclame impossible pour nous la connaissance du noumène ou de la chose en soi, saint Thomas affirme, avec le bon sens, que cette connaissance ne laisse pas que d'être réelle, bien qu'elle soit médiate et indirecte [Cf. sur notre mode de connaître la matière première, élément essentiel des substances corporelles, ce que nous avons dit dans notre précédent volume, p. 17].

La puissance d'agir, qui est dans l'âme, se distingue réellement de l'essence de l'âme. Tandis que l'essence de l'âme, dont le propre est d'avoir raison d'acte par rapport à la matière, s'unit à cette matière pour constituer un tout, d'ordre essentiel, qui se dit relativement à l'acte d'être dans l'ordre substantiel, la puissance d'agir se dit par rapport à un acte d'ordre accidentel et peut n'être pas toujours en acte, alors que l'âme est inséparable, tant qu'elle est unie au corps, de l'acte d'être substantiel ; elle l'est même, s'il s'agit de l'âme humaine, considérée en elle-même et hors du corps, puisqu'elle est subsistante. Il n'y a donc aucun doute possible : la puissance d'agir, qui est dans l'âme, constitue une réalité parfaitement distincte de l'essence de l'âme, et d'un autre ordre. — Après avoir établi la réalité propre de la puissance d'agir qui est dans l'âme, nous devons maintenant traiter de son unité ou de sa multiplicité. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande, premièrement, s'il y a plusieurs puissances d'agir, dans l'âme, ou s'il n'y en a qu'une (art. 2); secondement, à supposer qu'il y en ait plusieurs, comment elles se distinguent (art. 3); enfin, de quelle manière elles s'ordonnent entre elles (art. 4). — D'abord, s'il n'y a qu'une puissance d'agir, dans l'âme, ou s'il y en a plusieurs.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

S'il y a plusieurs puissances de l'âme?

Cet article est propre à la *Somme théologique*. Nulle part ailleurs saint Thomas ne traite *ex professo* et formellement de la pluralité des puissances de l'âme. Il mérite, en raison même de cela, notre attention ; d'autant que le saint Docteur en prendra occasion pour nous donner un de ces aperçus synthétiques où éclate plus spécialement la puissance de son génie. — Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas plusieurs puissances de l'âme ». — La première observe que « l'âme intellective approche le plus de la divine similitude. Or, en Dieu, la puissance d'agir est une et simple. Donc il doit en être ainsi dans l'âme intellective ». — La seconde objection dit que « plus une vertu est supérieure, plus elle est unie. Or, l'âme intellective excède en vertu toutes les autres formes. Il faut donc, au plus haut point, que sa vertu ou sa puissance soit une ». — La troisième objection remarque que « l'opération est le propre de l'être en acte. Or, c'est par la même essence de l'âme que l'homme est en acte par rapport aux divers degrés de perfection, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 3, 4). C'est donc par la même puissance de l'âme qu'il doit opérer les opérations de divers degrés ».

L'argument *sed contra* cite simplement l'autorité d' « Aristote », qui, « au second livre *de l'Ame* (ch. II, n. 2 ; ch. III, n. 1 ; de S. Th., leç. 3, 5), pose plusieurs puissances de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est nécessaire d'admettre plusieurs puissances de l'âme. Pour s'en convaincre, ajoute-t-il, il faut considérer qu'au témoignage d'Aristote dans le second livre *du Ciel* (ch. XII, n. 3 et suiv. ; de S. Th., leç. 18), ce qu'il y a d'infime, parmi les êtres, ne peut pas atteindre une bonté parfaite ; il n'arrive qu'à une bonté imparfaite, à l'aide de mouvements peu nombreux. Au-dessus de ces êtres infimes, il s'en trouve qui atteignent une bonté parfaite, à l'aide

de mouvements multiples. Plus élevés encore sont ceux qui atteignent cette bonté parfaite sans beaucoup de mouvements. Enfin, les plus élevés sont ceux qui possèdent la bonté parfaite, sans qu'il soit besoin pour eux d'aucun mouvement. C'est ainsi, par exemple, que celui-là sera le moins bien disposé, au point de vue de la santé, qui ne peut pas acquérir une santé parfaite, mais seulement très peu, à l'aide d'un petit nombre de remèdes; celui-là, au contraire, qui peut acquérir une santé parfaite, à l'aide de remèdes multiples. sera bien mieux disposé; et beaucoup mieux encore, celui qui peut acquérir cette même santé parfaite, avec peu de remèdes; enfin, la perfection consiste à se porter très bien et n'avoir pas besoin de remède. — Nous dirons donc que les êtres qui sont au-dessous de l'homme n'ont pour fin que certains biens particuliers, qu'ils atteignent par des opérations et des vertus déterminées et peu nombreuses. L'homme, lui, peut atteindre la bonté parfaite et universelle, puisqu'il peut atteindre la béatitude. Mais il est au degré infime, au point de vue de la nature, parmi ceux à qui la béatitude convient. C'est pour cela que l'âme humaine a besoin d'opérations et de vertus multiples et diverses Les anges », qui sont supérieurs à l'homme, « ont une moins grande diversité de puissances. Et Dieu », qui est au souverain degré de la perfection, « n'a d'autre action ou d'autre puissance que son essence même ». Saint Thomas ajoute, après cet admirable aperçu synthétique, qu' « il est encore une autre raison pour laquelle il convient à l'âme humaine d'avoir une grande diversité de puissances : c'est qu'elle est au confin des créatures spirituelles et corporelles, si bien qu'en elle concourent et se retrouvent les vertus des unes et des autres ». Comme on l'a si bien dit : l'homme est à lui seul un petit monde, un microcosme.

L'*ad primum* répond qu' « en cela même est la preuve d'une plus grande similitude de l'âme humaine avec Dieu, comparée aux créatures inférieures, qu'elle peut atteindre la bonté parfaite, bien qu'elle n'y arrive que par des actes multiples et divers, en quoi elle se trouve inférieure aux anges ».

L'*ad secundum* accorde que « la vertu unie est supérieure, quand elle a une extension égale. Mais une vertu même mul-

tiple sera supérieure, si elle s'étend plus loin et si elle embrasse davantage ».

L'*ad tertium* fait observer que « pour une même chose, il n'y a qu'un seul être substantiel, mais il peut y avoir des opérations multiples. Et voilà pourquoi l'essence de l'âme est une, tandis que ses puissances sont diverses ».

La puissance d'agir, qui est dans l'âme humaine, réellement distincte, comme elle l'est en tout être créé, de l'essence de cette âme, ne saurait être unique. La place occupée par l'âme humaine dans le monde de la création ne le permet pas. Outre que cette âme se trouve placée au confin des deux mondes, du monde des corps et du monde des purs esprits, d'où il suit que doivent se refléter en elle les activités propres à l'un et à l'autre de ces deux mondes, il y a encore que son degré de perfection exige qu'elle ait en elle de multiples puissances d'agir. Elle n'est pas, en effet, comme les êtres inférieurs, rivée à la recherche de simples biens particuliers; elle est faite pour le bien universel, pour la béatitude. Seulement, parmi les êtres qui ont ce privilège, elle occupe le degré infime. A cause de cela, il lui faudra, pour atteindre sa fin, une grande complexité d'actions et, par suite, de puissances d'agir. Cette dernière raison, qui est la raison principale du corps de l'article, « doit être considérée comme persuasive, déclare Cajétan, non pas seulement à titre de probabilité quelconque, mais parce qu'elle assigne la cause par excellence du point en question. Elle porte, en effet, sur la cause finale. Or, le propre de la nature étant d'agir en vue de la fin, et la distinction des puissances étant l'œuvre de la nature, c'était bien de la fin qu'on devait tirer la raison de cette distinction ».

Il y a dans l'âme humaine et il faut qu'il y ait en elle des puissances multiples. Mais comment distinguer ces puissances l'une de l'autre dans l'âme humaine? C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les puissances se distinguent par les actes et les objets?

Quatre objections veulent prouver que « les puissances ne se distinguent pas par les actes et les objets ». — La première observe que « rien n'est fixé dans son espèce par ce qui lui est postérieur ou extrinsèque. Or, l'acte est postérieur à la puissance; et l'objet lui est extrinsèque. Ce n'est donc pas par les actes et les objets que les puissances sont distinguées spécifiquement ». — La seconde objection dit que « les contraires sont tout ce qu'il y a de plus différent. Si donc les puissances se distinguaient en raison des objets, il s'ensuivrait qu'une même puissance ne porterait pas sur les contraires. Et cela est manifestement faux dans presque toutes les puissances; car c'est la même puissance visive qui a pour objet le blanc et le noir; et le même goût porte sur le doux et sur l'amer ». Il ne semblerait y avoir d'exception que pour certaines puissances sensibles, telles que le sens central, l'imagination et la mémoire, où l'on ne voit pas qu'il y ait la raison de contraires dans leur objet. — La troisième objection rappelle que « si on enlève la cause, l'effet est enlevé. Si donc la différence des puissances avait pour cause la différence des objets, le même objet ne pourrait pas appartenir à diverses puissances. Et cela est manifestement faux, puisque c'est une même chose que la puissance cognoscitive connaît et que la puissance appétitive recherche ». — La quatrième objection dit que « ce qui est de soi cause d'une chose, cause cette chose partout où il se trouve. Or, certains objets divers qui appartiennent à des puissances diverses appartiennent aussi à une même certaine puissance; c'est ainsi que le son et la couleur appartiennent à la vue et à l'ouïe qui sont des puissances diverses, et cependant ils appartiennent à une autre même puissance qui est le sens central. Donc, il n'est pas vrai que les puissances se distinguent selon la différence des objets ».

L'argument *sed contra* invoque ce principe, que « ce qui suit

est distingué par ce qui précède. Or, Aristote dit, au second livre *de l'Ame* (ch. IV, n. I ; de S. Th., leç. 6), que *les actes et les opérations précèdent les puissances, au point de vue rationnel: et* que *les actes eux-mêmes sont précédés par les objets.* Il s'ensuit que les puissances sont distinguées en raison des actes et des objets ».

Le corps de l'article va mettre au point cette délicate question et nous montrer, par une application nouvelle, l'inépuisable fécondité de la grande doctrine péripatéticienne sur l'acte et la puissance. « La puissance. déclare saint Thomas, selon tout ce qui la fait être puissance, est ordonnée à l'acte » : le mot *puissance* est un terme qui n'a de sens qu'en fonction d'un autre terme dont le sens commande le sien : l'acte. « Il s'ensuit qu'il faut prendre la raison de la puissance de l'acte auquel elle s'ordonne » : c'est l'acte qui fixe la raison de puissance. « Par conséquent, la raison de puissance se diversifiera selon que se diversifiera la raison d'acte » : si vous avez deux raisons diverses d'acte, il ne se pourra absolument pas que vous ayez unité de puissance; la diversité de l'acte diversifie nécessairement la puissance dont la raison dépend tout entière de la raison de l'acte et s'y plie absolument. « D'autre part, la raison de l'acte », quand il s'agit de l'acte au sens d'*action,* « se diversifie selon que la raison d'objet est diverse. Toute action, en effet, procède ou bien d'une puissance active, ou bien d'une puissance passive », à prendre ce dernier mot, non pas au sens d'une passivité absolue, puisqu'il s'agit d'un principe d'action, mais selon que ce principe d'action a besoin, pour produire son acte, d'être lui-même actué par son objet, comme c'est le cas, nous le verrons, soit des facultés sensibles, soit de l'intelligence. « Or, l'objet se réfère à l'acte de la puissance passive, comme son principe et sa cause motrice; c'est ainsi que la couleur, en tant qu'elle meut la vue, est principe de vision. Que s'il s'agit de la puissance active, l'objet s'y réfère comme terme et comme fin » : il est ce que la puissance active doit réaliser par son action ; « c'est ainsi que l'objet de la puissance de croître » qui est dans le végétal ou l'animal, « est la quantité parfaite » que l'animal ou le végétal doivent atteindre et « qui est la fin » ou le but « de la faculté

de croître ». [A noter, en passant, cette déclaration si importante, rappelée ici par saint Thomas, entre les facultés actives et les facultés passives; les psychologues modernes l'ont beaucoup trop oubliée, et c'est pour cela qu'ils assignent, comme objet propre à nos facultés de connaître, surtout dans l'ordre intellectuel, non pas ce qui est, et qui, par son action, détermine à agir nos facultés, mais le produit même de ces facultés qui agissent; de là à la destruction ou au relativisme de toute vérité, il n'y a qu'un pas : la vérité ne s'impose pas à nous; c'est nous qui la faisons]. Ainsi donc l'action de toute puissance dit un rapport à son objet : l'action de la puissance passive, un rapport d'effet à principe; l'action de la puissance active, un rapport de principe à effet ou à terme réalisé par elle. « Or, précisément, c'est de ces deux choses que toute action tire sa raison spécifique, savoir : du principe ou de la fin. L'acte de chauffer, par exemple, diffère de l'acte de refroidir, en ce que l'un a pour principe le chaud et tend au chaud comme à son terme, tandis que l'autre a pour principe le froid et tend au froid. Il suit de là », et c'était la conclusion qu'il fallait établir, « que les puissances se diversifient en raison de leurs actes et de leurs objets ».

Cette conclusion si nette et si admirablement mise en lumière par saint Thomas a cependant besoin d'un complément d'explication. Puisque c'est, au fond, de l'objet que tout dépend dans la spécification des puissances, il importe souverainement de bien savoir ce qu'il faut entendre par le mot *objet*, selon que la puissance se dit par rapport à lui. Or, « il faut savoir, à ce sujet, nous dit saint Thomas, que les choses qui se disent par occasion ou d'une façon accidentelle ne peuvent pas être principe de diversité spécifique. C'est ainsi que le fait d'être coloré, pour l'animal, est une chose accidentelle ; aussi bien n'est-ce pas en raison de la différence des couleurs que se différencient les espèces animales, mais par la différence de ce qui convient de soi à l'animal, c'est-à-dire par la différence de l'âme sensitive qui tantôt se trouve unie à la raison et tantôt s'en trouve séparée ; d'où il suit que les différences » suprêmes « qui divisent le genre animal sont le fait d'être raisonnable et le fait de ne l'être pas : c'est là ce qui constitue ses diverses espèces » : il

y aura ensuite d'autres espèces dans le genre animal proprement dit ; mais elles sont dominées par la première division où l'animal a lui-même raison d'espèce contredivisée à l'espèce humaine. — « Ainsi donc, poursuit saint Thomas, ce n'est pas toute diversité du côté des objets qui diversifie les puissances de l'âme, mais seulement la différence de ce à quoi la puissance est ordonnée intrinsèquement ou de soi. Le sens, par exemple, est ordonné de soi à la perception des qualités passibles, lesquelles se divisent, de soi, en couleur, son, et le reste. C'est pour cela que autre sera la puissance sensitive ordonnée à saisir la couleur, ou la vue, et autre la puissance ordonnée à saisir le son, ou l'ouïe. Au contraire, il est tout à fait accidentel, pour l'être affecté de la qualité passible, comme par exemple l'être coloré, d'être en même temps musicien ou grammairien, grand ou petit, homme ou pierre. C'est ce qui fait que ces sortes de différences ne diversifient en rien les puissances de l'âme ». Il faut donc, pour que la diversité de l'objet entraîne une diversité de puissance, qu'il s'agise d'une diversité dans ce qui est de soi, et en tant que tel, objet de la puissance.

L'*ad primum* accorde que « l'acte est postérieur à la puissance dans la réalité », puisqu'il émane d'elle comme de sa cause ; « mais il lui est antérieur dans l'intention et selon la raison, comme la fin est antérieure à l'agent » : c'est, en effet, pour la fin que l'agent agit ; et, de même, c'est pour l'acte qu'est la puissance. — « Quant à l'objet, s'il est extrinsèque, il n'en est pas moins le principe ou la fin de l'action. Or, de toute nécessité, ce qui est intrinsèque à la chose est proportionné au principe et à la fin de cette chose » : le principe et la fin d'une chose commandent toujours la constitution essentielle de cette chose. — Comme le note fort bien Cajétan, ici, la puissance dit un ordre essentiel et transcendant, soit à son acte, soit à l'objet de cet acte qui en est le principe ou la fin. Elle leur est ordonnée, non pas en vertu d'un quelque chose qui serait pour elle accidentel et surajouté, comme l'est le prédicament relation par rapport au sujet qu'elle réfère. C'est en vertu de tout elle-même, si l'on peut ainsi dire, en vertu de sa raison intrinsèque et essentielle de puissance qu'elle se réfère à eux. Ce rapport n'appartient pas à une caté-

gorie déterminée; il est essentiel et transcendant. C'est ce qui explique que la puissance, dans son essence intime, se plie soit aux conditions de l'acte, qui, pourtant, lui est postérieur dans la réalité, soit aux conditions de l'objet, qui sans doute lui est extrinsèque, mais qui en est le principe ou la fin. « Et nous pouvons, observe encore Cajétan, pour bien entendre ceci, nous représenter la nature agissant pour une fin et produisant des puissances proportionnées aux actes qu'elle veut faire réaliser. Si donc elle fait telles puissances, c'est parce que l'essence des actes à réaliser exige qu'elles soient telles, mais non inversement. Et parce que ce n'est pas d'une façon accidentelle » mais essentiellement « qu'elle ordonne les puissances aux actes, il s'ensuit que si les puissances sont telles essentiellement, c'est que l'acte exige qu'elles soient telles selon leur essence. Par où l'on voit que dans leur essence elles ne font point abstraction de l'ordre transcendant qu'elles disent aux actes » : leur essence ou ce qu'elles sont en elles-mêmes dépend entièrement de cet ordre. « La puissance, l'action, la passion, et toutes ces sortes d'êtres, dit toujours excellemment Cajétan, se spécifient essentiellement, ont leur être, leur unité, leur diversité, en vertu d'une différence constitutive intrinsèque, mais qui ne fait point abstraction de l'objet extrinsèque, de l'agent, de la fin ou de l'acte »; elle en dépend selon tout elle-même.

L'*ad secundum* fait observer que « si une puissance quelconque portait de soi sur un contraire comme sur son objet » propre et adéquat, « il faudrait que l'autre contraire appartînt à une autre puissance. Mais la puissance de l'âme ne porte pas de soi sur la raison propre de tel contraire; elle a pour objet la raison commune à l'un et à l'autre contraire. C'est ainsi que la vue n'a pas pour objet propre la raison de *blanc*, mais bien la raison de *couleur*. Et cela parce que l'un des contraires est en quelque sorte la raison de l'autre, étant entre eux comme le parfait et l'imparfait ». Il n'y a donc pas d'impossibilité à ce que la même faculté ait pour objet les contraires; il faut même qu'il en soit ainsi, l'un des deux contraires étant, pour la faculté, la raison d'atteindre l'autre.

L'*ad tertium* rappelle que « ce qui est identique en soi peut

être divers d'aspect ou selon la raison. Il pourra donc, tout en restant le même, appartenir à diverses puissances de l'âme ».

L'*ad quartum* répond que « la puissance supérieure porte de soi sur une raison d'objet plus vaste que ne le fait la puissance inférieure; c'est qu'en effet, plus une puissance est élevée, plus elle s'étend au loin. Aussi bien, beaucoup de choses conviennent en une même raison d'objet appartenant de soi à la puissance supérieure, qui cependant diffèrent selon les raisons propres d'objet qui sont celles des puissances inférieures. Et voilà pourquoi des objets divers appartiendront à des puissances inférieures diverses, qui demeurent tous soumis à une même puissance supérieure ». C'est ainsi que les divers sensibles appartenant aux divers sens extérieurs, conviennent tous dans une même raison d'objet sensible, et relèvent, à ce titre, du sens central qui a cette raison pour objet propre.

Les puissances de l'âme, qui doivent être multiples, se distinguent entre elles selon la nature de l'acte qu'elles sont destinées à produire; et cet acte lui-même est spécifié dans sa nature par la nature de l'objet qui doit agir sur la puissance ou que la puissance doit réaliser par son action. Entre l'objet, sous sa raison d'objet, l'acte et la puissance ou la faculté, c'est un rapport de dépendance absolue. Dans l'intention de la nature, l'un est toute la raison de l'autre. C'est pour faire saisir ou réaliser tel objet par tel acte que la nature a constitué telle ou telle puissance d'agir. — Mais ces puissances, qui se distinguent entre elles selon qu'il vient d'être dit, ont-elles entre elles un certain ordre; et si oui, comment sont-elles ordonnées? — C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

S'il y a un ordre parmi les puissances de l'âme ?

Ici encore, nous avons un article qui est propre à la *Somme théologique*. — Trois objections veulent prouver qu'« il n'y a pas à

chercher un ordre parmi les puissances de l'âme » mais qu'elles sont toutes sur le même rang. — La première arguë de ce que « parmi les choses qui rentrent sous une même division, il n'y a pas à parler de premier ou de second, mais le tout est naturellement simultané. Or, il en est ainsi pour les puissances de l'âme : elles se contredivisent les unes aux autres », rentrant toutes dans le même genre qui est précisément d'être des puissances de l'âme. « Il n'y a donc pas à chercher entre elles un ordre quelconque ». — La seconde objection dit que « les puissances de l'âme se réfèrent aux objets et à l'âme elle-même. Or, ce n'est pas du côté de l'âme qu'on peut trouver entre elles un certain ordre, puisque l'âme est une; ni non plus du côté des objets, puisque ces objets sont divers et entièrement disparates, comme on le voit pour la couleur et pour le son. Il n'y a donc aucun ordre parmi les puissances de l'âme ». — La troisième objection fait observer que « parmi les puissances ordonnées, il se trouve que l'opération de l'une dépend de l'opération de l'autre. Or, l'acte d'une puissance de l'âme ne dépend pas de l'acte d'une autre puissance ; car la vue, par exemple, peut produire son acte, sans qu'il y ait un rapport avec l'ouïe, ou *vice versa*. Il n'y a donc pas à parler d'ordre quelconque parmi les puissances de l'âme ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « Aristote, au second livre *de l'Ame* (ch. III, n. 5, 6 ; de S. Th., lec. 5), compare les parties ou les puissances de l'âme aux figures » géométriques. « Or, les figures » géométriques « ont entre elles un certain ordre » : le triangle précède le tétragone, et le tétragone le pentagone, et ainsi de suite. « De même donc pour les puissances de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, que « l'âme est une et les puissances multiples. D'autre part, on ne va de l'un au multiple qu'en suivant un certain ordre » ; sans quoi, ce serait la confusion. « Il est donc nécessaire qu'il y ait un certain ordre dans les puissances de l'âme ». Mais il ne suffit pas de savoir, en général, qu'il doit y avoir un certain ordre dans les puissances de l'âme. Nous devons aussi nous demander quel est cet ordre. Et, à ce sujet, saint Thomas nous répond que « parmi elles, on peut observer un ordre triple. De ces trois sortes d'ordre, deux se disent eu égard à la dépendance des fa-

cultés entre elles ; et le troisième, en raison de l'ordre des objets. La dépendance, en effet, où sont les puissances l'une par rapport à l'autre peut se prendre d'une double manière : d'abord, selon l'ordre de nature, en tant que le parfait précède naturellement l'imparfait ; ensuite, selon l'ordre de la génération et du temps, où l'on va de l'imparfait au parfait. — A considérer le premier de ces deux ordres des puissances entre elles, les puissances intellectives sont antérieures aux puissances sensitives ; et de là vient qu'elles les dirigent et qu'elles leur commandent. De même, dans cet ordre, les puissances sensitives sont antérieures aux puissances de l'âme nutritive. — S'il s'agit du second ordre, c'est l'inverse qui est vrai. Car les puissances de l'âme nutritive viennent d'abord dans la voie de la génération et sont antérieures aux puissances de l'âme sensitive ; et c'est pour cela qu'elles préparent le corps aux actions de ces dernières. Il en est de même des puissances sensitives par rapport aux intellectives. — Selon le troisième ordre », qui est l'ordre des objets, « il y a certaines forces sensitives qui sont ordonnées entre elles, savoir : la vue, l'ouïe et l'odorat. L'objet de la vue, en effet, est celui qui vient d'abord ; car il est commun à tous les corps, aux corps supérieurs non moins qu'aux inférieurs » ; la lumière, en effet, traverse les espaces et nous permet de saisir les corps les plus éloignés au plus profond des cieux. « Le son, objet de l'ouïe, se produit dans l'air ; et l'air est antérieur à la commixtion des éléments d'où résulte l'odeur », objet de l'odorat. Saint Thomas a spécifié ce troisième ordre pour certaines puissances sensibles, parce que c'est le seul qui leur convienne. Les deux premiers, en effet, ne sauraient s'appliquer à la vue, à l'ouïe et à l'odorat, dans leurs rapports mutuels. — Du reste, nous n'avons pas à nous étendre ici sur les rapports des diverses facultés entre elles ; nous étudierons ces rapports plus en détail quand il s'agira de ces diverses puissances en particulier. Il suffisait de donner, pour le moment, la raison générale et les principales espèces ou divisions de l'ordre qui doit régner parmi elles.

L'*ad primum* précise que « les espèces d'un même genre peuvent avoir et ont entre elles un certain ordre de priorité, comme par exemple les nombres et les figures, au point de vue de

l'être » : les unes viennent avant les autres, soit comme dignité et perfection, soit comme genèse et réalisation. « On les dira cependant être ensemble selon qu'elles reçoivent toutes l'attribution du genre qui leur est commun » : l'homme et l'animal coexistent comme division spécifique du genre animal, bien que l'homme l'emporte sur l'animal en dignité, ou que l'animal ait précédé l'homme sur la terre.

L'*ad secundum* répond que « cet ordre des puissances a sa raison soit du côté de l'âme qui, tout en restant une au point de vue de l'essence, dit aptitude à ses divers actes selon un certain ordre, soit du côté des objets, et aussi du côté des actes, ainsi qu'il a été dit » au corps de l'article.

L'*ad tertium* fait observer que « l'objection ne vaut que pour les puissances où nous trouvons seulement le troisième ordre. Quant aux puissances où se trouvent les deux premiers modes d'ordre, elles ont entre elles, en effet, ce rapport que l'acte de l'une dépend de l'autre ».

Il y a donc, parmi les multiples puissances de l'âme qui se distinguent en raison de leurs actes et de leurs objets, un ordre véritable, soit de dépendance mutuelle, au point de vue de la dignité ou au point de vue de la genèse, soit de perfection ou de simplicité et d'ampleur, du côté de leur objet. — Mais ces puissances de l'âme qui sont entre elles ce que nous avons dit, dans quels rapports sont-elles avec l'âme elle-même ? Sont-elles toutes dans l'âme comme dans le sujet qui les porte ? Découlent-elles de l'essence de l'âme ou viennent-elles du dehors ? Est-ce médiatement ou immédiatement que ces diverses puissances découlent de l'âme ? Enfin, quand l'âme est séparée du corps, toutes ces puissances demeurent-elles ou y en a-t-il qui disparaissent ? Tels sont les points nouveaux que nous devons étudier dans les quatre derniers articles de la question présente. — Et d'abord, si toutes les puissances de l'âme sont en elle comme dans leur sujet ?

C'est l'objet de l'article suivant

Article V.

Si toutes les puissances de l'âme sont dans l'âme comme dans leur sujet ?

Le point que traite cet article est un de ceux qui ont été le moins compris ou le plus dénaturés par la psychologie moderne, depuis Descartes. Du reste, il l'avait été déjà par Platon et le sera toujours par ceux qui n'auront du composé humain, ou de l'âme unie au corps, qu'une notion plus ou moins erronée. Seul, Aristote, ici comme souvent ailleurs, a mis la raison philosophique sur la vraie voie. — Trois objections veulent prouver que « toutes les puissances de l'âme sont dans l'âme comme dans leur sujet ». — La première observe que « les puissances de l'âme sont à l'âme ce que les puissances du corps sont au corps. Puis donc que le corps est le sujet des puissances corporelles, il semble bien que l'âme doive être aussi le sujet de ses puissances ». — La seconde objection fait remarquer que « les opérations des puissances de l'âme sont attribuées au corps en raison de l'âme ; car il est dit, au second livre *de l'Ame* (ch. II, n. 12 ; de S. Th., leç. 4), que l'âme est *ce par quoi nous sentons et entendons d'abord*. D'autre part, les principes propres des opérations de l'âme ne sont autres que les puissances. Il s'ensuit que les puissances sont d'abord dans l'âme ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin » qui « dit, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VII, XXIV), qu'il est des choses que l'âme ne sent pas par le corps, bien plus, elle les sent sans lui, comme, par exemple, la crainte et autres choses de ce genre, tandis qu'il est d'autres choses qu'elle sent par l'intermédiaire du corps. Et pourtant, si la puissance sensitive n'était pas dans l'âme seule comme dans son sujet, l'âme ne pourrait rien sentir sans le corps. Il s'ensuit que l'âme est le sujet des puissances sensitives ; et, au même titre, elle le sera de toutes ses autres puissances ».

L'argument *sed contra* est la parole décisive d'Aristote. « Il

est dit, au livre *du Sommeil et de la veille* (ch. 1; de S. Th., leç. 1), que *le fait de sentir n'est pas propre à l'âme ou au corps, mais au composé.* Il s'ensuit que la puissance sensitive est dans le composé, comme dans son sujet. Et, par conséquent, ce n'est pas l'âme seule qui est le sujet de toutes ses puissances. »

Au corps de l'article, saint Thomas commence par définir ce qu'il faut entendre par le sujet d'une puissance d'agir. « Le sujet d'une puissance d'agir est cela même qui peut agir; tout accident, en effet, dénomme son propre sujet » : c'est ainsi que le sujet de la blancheur affectant un mur, est précisément ce mur même, appelé blanc en raison de la blancheur qui est en lui. « D'autre part, ce qui peut agir n'est pas autre que ce qui agit en effet. Il s'ensuit que *la puissance doit être,* comme en son sujet, *en cela même à qui l'opération appartient,* selon qu'Aristote lui-même le dit au commencement du livre *du Sommeil et de la veille.* — Or, il est manifeste, après ce qui a été dit plus haut (q. 75, art. 2, 3; q. 76, art. 1, *ad 1um*), qu'il y a certaines opérations de l'âme qui s'effectuent sans organe corporel, comme l'entendre et le vouloir. Il s'ensuit que les puissances de l'âme qui sont le principe de ces opérations se trouveront dans l'âme comme dans leur sujet. — Il y a d'autres opérations de l'âme qui s'effectuent par des organes corporels, comme la vision par l'œil et l'audition par l'oreille; et il en est de même pour toutes les autres opérations de la partie nutritive et de la partie sensitive. Les puissances qui sont principe de ces sortes d'opérations seront donc dans le composé comme dans leur sujet et non pas dans l'âme seule ». La conclusion s'impose. Elle n'est que le corollaire, nous l'avons dit, de la grande question où ont été précisés les rapports de l'âme et du corps dans la constitution de ce tout que nous appelons l'homme. C'est, en effet, l'homme qui agit. C'est donc lui qui est le sujet de toutes les opérations humaines. Or, parmi ces opérations humaines, il en est qui sont le propre de l'âme seule, acte et forme du composé humain; ces opérations et leurs facultés respectives seront donc subjectées dans l'âme seule. D'autres ont pour principe le composé de corps et d'âme; c'est donc dans le composé de corps et d'âme que ces opérations et leurs puissances se trouveront subjectées.

L'*ad primum* fait une distinction au sujet de cette expression *les puissances de l'âme*, dont l'objection abusait. « Toutes les puissances seront dites puissances de l'âme, non pas qu'elles soient toutes dans l'âme comme dans leur sujet, mais parce que toutes procèdent de l'âme comme de leur principe ou de leur source », ainsi que nous allons l'expliquer bientôt. « C'est, en effet, par l'âme » forme du corps, « que le composé a de pouvoir produire telles et telles opérations ». L'âme est donc le principe de toutes ses puissances; mais elle n'est pas, à elle seule, le sujet de toutes les puissances qui émanent d'elle.

L'*ad secundum* accorde que « toutes ces sortes de puissances sont d'abord dans l'âme avant d'être dans le composé; mais elles n'y sont pas » toutes « comme dans leur sujet; elles y sont comme dans le principe » ou dans la source d'où elles émanent.

L'*ad tertium* rappelle que « ce fut l'opinion de Platon, que la sensation est une opération propre à l'âme comme l'intellection. Or, dit saint Thomas, en bien des points qui touchent à la philosophie, saint Augustin use des opinions de Platon, non pas pour les faire siennes, mais à titre d'opinions qu'il rapporte. — Toutefois, ajoute le saint Docteur, en ce qui concerne la question actuelle, on peut entendre d'une double manière cette expression, que l'âme sent certaines choses avec le corps et d'autres sans le corps. On peut l'entendre en ce sens que ces mots *avec le corps* ou *sans le corps* déterminent l'acte de sentir selon qu'il émane du sujet qui sent. Et la chose ainsi entendue, l'âme ne sent rien sans le corps; car l'acte de sentir ne peut émaner de l'âme que par l'organe corporel. On peut entendre aussi ces mots en ce sens qu'ils déterminent l'acte de sentir du côté de l'objet atteint par le sens. Et dans ce cas, il est des choses que l'âme sent avec le corps, c'est-à-dire comme existant dans le corps : ainsi, par exemple, quand elle sent une blessure, ou toute autre chose de ce genre : et il est d'autres choses qu'elle sent sans le corps, c'est-à-dire que ces choses-là ne sont pas dans le corps, mais seulement dans la perception intérieure de l'âme, comme, par exemple, quand l'âme se sent triste ou contente au sujet de certaines choses ». L'explication, outre qu'elle est très vraie en elle-même, est aussi un témoignage nouveau du respect et de la

piété avec lesquels saint Thomas s'applique toujours, autant que la chose est possible, à sauver l'autorité des Pères, même quand leurs paroles sembleraient faire difficulté.

Tous les principes d'action qui sont dans l'homme, au sens de puissances d'agir, se rattachent à l'âme comme à leur principe ; mais tous ne sont pas dans l'âme comme en leur sujet. Seules, les puissances immatérielles ou inorganiques sont ainsi dans l'âme. Quant aux autres puissances d'agir, elles ont pour sujet le composé, c'est-à-dire le corps et l'âme réunis. — Nous avons concédé que toutes les puissances d'agir qui sont dans l'homme viennent de l'âme comme de leur principe. Il s'agit maintenant d'expliquer ce point de doctrine et de le mettre en pleine lumière.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si les puissances de l'âme découlent de son essence ?

Cet article est un vrai joyau dans la *Somme théologique* elle-même. Il n'en est peut-être pas de plus parfait ou de plus fini. Et comme doctrine philosophique, c'est une gerbe de lumière. — Trois objections veulent prouver que « les puissances de l'âme ne découlent pas de son essence ». — La première fait observer que « d'une chose simple ne procèdent pas des choses diverses. Or, l'essence de l'âme est une et simple. D'autre part, les puissances de l'âme sont multiples et diverses. On ne voit donc pas comment les puissances de l'âme pourraient découler de son essence ». — La seconde objection remarque que « partout où il y a procession », au sens où nous en parlons ici, « il y a causalité. Or, l'essence de l'âme ne peut pas être dite cause de ses puissances ; comme on le voit en passant en revue les divers genres de causes » : matérielle, formelle, efficiente et finale. « Donc les puissances de l'âme ne découlent pas de son essence ». — La troisième objection observe que « l'émanation dit un certain mouvement. Or, il n'est pas possible qu'une chose se meuve elle-

même, ainsi qu'on en trouve la preuve au septième livre des *Physiques* (ch. I, n. 1, 2; de S. Th., leç. 1), si ce n'est peut-être en raison de l'une de ses parties, comme l'animal est dit se mouvoir lui-même, parce que l'une de ses parties a raison de moteur, et l'autre de chose mue. De plus, l'âme n'est pas sujet de mouvement, comme il est prouvé au premier livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 10 et suiv.; de S. Th., leç. 10). Il n'est donc pas vrai que l'âme cause en elle ses puissances ».

L'argument *sed contra* est excellent. Il précise que « les puissances de l'âme sont par rapport à elle des propriétés naturelles. Or, le sujet est la cause de ses accidents propres; et c'est pour cela qu'il rentre dans la définition de l'accident, comme on le voit au septième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. VI, ch. IV, n. 6). Donc les puissances de l'âme procèdent de son essence comme de leur cause ».

Au corps de l'article, saint Thomas établit une comparaison entre la forme substantielle et la forme accidentelle, qui va projeter sur la question actuelle la lumière la plus vive; c'est aussi une admirable page de saine philosophie. — « La forme substantielle et la forme accidentelle, nous dit le saint Docteur, conviennent en partie et en partie diffèrent. — Elles conviennent en ceci que l'une et l'autre est acte et que selon chacune d'elles quelque chose d'une certaine manière est en acte. — Mais elles diffèrent sur deux points. — D'abord, il y a que la forme substantielle donne l'être pur et simple, et son sujet n'est qu'en puissance seulement. Quant à la forme accidentelle, elle ne fait pas être purement et simplement; mais elle fait être de telle qualité ou de telles dimensions, ou de telle et telle manière; car son sujet est un être déjà en acte » au point de vue substantiel. « On voit par là que l'actualité se trouve dans la forme substantielle avant de se trouver dans le sujet qu'elle doit informer ou actuer; et parce que ce qui vient d'abord, en quelque genre que ce soit, est cause de ce qui vient après, il s'ensuit que la forme substantielle causera, dans son sujet, le fait d'être en acte. C'est le contraire pour la forme accidentelle. L'actualité se trouve dans son sujet », qui est un être substantiel, « avant d'être dans la forme accidentelle elle-même. Il s'ensuit que l'actualité de la forme accidentelle aura

pour cause le sujet de cette forme » ou la substance « déjà en acte. De telle sorte que le sujet, selon qu'il est en puissance, reçoit la forme accidentelle et produit cette même forme selon qu'il est en acte; ce que je dis, ajoute saint Thomas, de l'accident propre et appartenant de soi à telle substance; car, s'il s'agit des accidents venus du dehors », comme la couleur blanche sur le mur, « le sujet reçoit seulement; la cause, dans ce cas, est un agent extrinsèque. — Une seconde différence, entre la forme substantielle et la forme accidentelle, consiste en ce que le moins principal étant pour le principal plus important, la matière est pour la forme substantielle, tandis que, au contraire, la forme accidentelle est pour l'achèvement ou le complément du sujet ».

Ces précisions établies, saint Thomas reprend : « Il est manifeste après ce qui a été dit (à l'article précédent), que le sujet des puissances de l'âme est, ou bien l'âme elle-même toute seule, qui peut être sujet d'accident, selon ce qu'il y a de potentialité en elle, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, *ad 6um*; q. 75, art. 5, *ad 4um*; cf. *Traité des Anges*, q. 54, art. 3, *ad 2um*, *ad 3um*); ou bien le composé. D'autre part, le composé lui-même est en acte par l'âme. Il s'ensuit manifestement que toutes les puissances de l'âme, soit que leur sujet soit l'âme seule, ou que ce sujet soit le composé, découlent de l'essence de l'âme comme de leur principe; car, nous l'avons dit, l'accident est causé par le sujet selon qu'il est en acte, et reçu en lui selon qu'il est en puissance ».

L'*ad primum* dit que « d'un être simple peuvent procéder naturellement plusieurs choses, pourvu qu'il y ait en elles un certain ordre » : l'une procédera d'abord, et les autres ensuite, comme nous l'allons voir, pour les puissances de l'âme, à l'article suivant. « De plus, la diversité des choses qui procèdent s'expliquera encore par la diversité des sujets qui les reçoivent. Et c'est ainsi que de l'essence de l'âme une et simple, procèdent des puissances multiples et diverses, soit en raison de l'ordre de ces puissances, soit en raison de la diversité des organes corporels ».

L'*ad secundum* explique en quel sens ou selon quel genre de cause le sujet cause ses propres accidents. « Le sujet, par rap-

port à ses accidents propres, est cause finale », puisque ces sortes d'accidents ont pour effet de le compléter et de le parfaire ; « il est aussi, d'une certaine manière », qui va être précisée à l'*ad tertium,* « cause active ou efficiente », selon qu'il est lui-même en acte ; « enfin, il est cause quasi matérielle, en ce sens qu'il porte ses accidents. Par là on peut voir que l'âme, dans son essence, est cause de toutes ses puissances, à titre de fin et à titre de principe actif ; elle est aussi cause de quelques-unes d'entre elles, à titre de sujet qui les porte ».

L'*ad tertium* nous livre un mot extrêmement précieux, et qu'il importe de retenir ; car, ainsi que le note Cajétan, par lui se résolvent une infinité de difficultés et, entre autres : comment la substance est cause d'une façon immédiate, au sens de cause effective ; comment une telle cause effective ne saurait être empêchée de produire son effet ; comment une même chose agit sur elle-même ; et ainsi de suite pour d'autres questions du même genre. « L'émanation des accidents propres, par rapport à leur sujet, déclare saint Thomas, ne se fait pas par mode de transmutation quelconque ; elle se fait par une sorte de *résultation* naturelle, selon que l'un résulte naturellement de l'autre, comme, par exemple, de la lumière la couleur », soit que la couleur résulte de la décomposition de la lumière, soit que la lumière n'en soit que la condition requise pour qu'elle frappe le regard. — Les propriétés d'une nature ne sont pas causées dans cette nature par voie de transmutation opérée en elle, comme il arrive pour les accidents extrinsèques causés dans un sujet par la vertu d'un agent extérieur. Elles *résultent naturellement* du sujet qui les porte ou qui en est la source. C'est ainsi que l'âme humaine étant un principe spirituel, forme d'un corps organique, *il en résulte naturellement* qu'elle a en elle la faculté de penser, et qu'elle communique au corps les facultés de sentir et de se nourrir. Le principe même qui lui donne d'être, lui donne, du même coup, d'avoir ces facultés : *elles découlent de sa nature.*

Les puissances de l'âme découlent de son essence ; elles en sont des propriétés naturelles, causées par elle selon qu'elle-même est en acte, bien qu'aussi elle les reçoive et les porte, à

titre de perfections accidentelles, soit seule, soit en union avec le corps, selon que dans l'ordre de ces perfections accidentelles elle est elle-même, considérée dans son essence seule, en puissance; car si elle est essentiellement en acte, en tant que forme substantielle, elle est aussi en puissance, n'étant qu'une forme substantielle finie, par rapport à ces compléments ou à ces achèvements d'acte que nous nommons les accidents, propriétés ou perfections accidentelles. — Mais, nous l'avons dit, ces puissances sont multiples et l'âme est une. Il faut donc que ces diverses puissances émanent d'elle selon un certain ordre. Cet ordre, quel est-il ? Pouvons-nous dire qu'une puissance émane de l'autre?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article VII.

Si une puissance de l'âme émane de l'autre?

Ici encore, nous avons un bien bel article, d'une doctrine philosophique aussi lumineuse qu'elle est profonde. — Trois objections veulent prouver qu' « une puissance de l'âme n'émane pas de l'autre ». — La première dit que « si l'on a plusieurs choses qui commencent d'être simultanément, l'une ne sort pas de l'autre. Or, précisément, toutes les puissances de l'âme sont simultanément, concréées avec l'âme elle-même. Donc elles ne sortent pas l'une de l'autre ». — La seconde objection rappelle que « la puissance de l'âme sort de l'âme comme l'accident sort de son sujet. Or, les puissances de l'âme ne peuvent pas avoir raison de sujet les unes par rapport aux autres »; car tout accident adhère à la substance, et « l'accident n'a pas des accidents. Il s'ensuit qu'une puissance ne peut pas sortir de l'autre ». — La troisième objection dit que « de deux choses opposées l'une ne sort pas de l'autre; car tout être vient d'un semblable à soi spécifiquement », soit d'une façon formelle, soit d'une façon suréminente. « Or, les puissances de l'âme s'opposent entre elles, à titre d'espèces diverses. Il n'est donc pas possible que l'une procède de l'autre ».

L'argument *sed contra* note que « les puissances se connaissent par les actes. Or, l'acte d'une puissance est causé par l'acte de l'autre, comme, par exemple, l'acte de l'imagination par l'acte du sens extérieur. Donc, parmi les puissances de l'âme, l'une est bien causée par l'autre ». C'était surtout la raison qu'apportait saint Thomas, dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 3, q. 4, art. 3). Ici, dans la *Somme*, il va donner à sa démonstration une toute autre ampleur.

Cette nouvelle démonstration constitue le corps de l'article. Saint Thomas commence par faire observer que « si l'on a plusieurs choses qui procèdent d'une seule dans un certain ordre naturel, de même que la première est cause de tout le reste, pareillement ce qui est le plus près du premier est cause aussi, d'une certaine manière, des choses qui sont plus éloignées. Or, nous avons montré plus haut (art. 4), que parmi les puissances de l'âme se trouve un ordre multiple. Il s'ensuit qu'il y aura des puissances de l'âme qui procéderont de l'essence de l'âme, par l'entremise des autres. Toutefois, il faut nous rappeler que l'essence de l'âme se compare à ses puissances, à titre de principe actif et final, et aussi à titre de principe susceptif, soit seule, soit de concert avec le corps. D'autre part, l'agent et la fin sont plus parfaits, tandis que le principe réceptif, en tant que tel, est moins parfait » : il dit quelque chose de potentiel, tandis que les deux autres disent quelque chose d'actuel, au moins dans l'ordre d'intention, s'il s'agit de la fin. « Il s'ensuit que les puissances de l'âme, qui viennent d'abord dans l'ordre de perfection et de nature, seront principes des autres par mode de fin et de principe actif. Nous voyons, en effet, que le sens est pour l'intelligence, et non inversement », quoi qu'en puisse prétendre l'école pragmatiste et bergsonnienne qui subordonne la connaissance, même intellectuelle, à l'action ou aux intérêts d'ordre pratique et matériel [Cf. là-dessus l'*Évolution créatrice* de Bergson, p. 165]. « De même, le sens n'est qu'une certaine participation imparfaite de l'intelligence; et voilà pourquoi dans l'ordre naturel d'origine, le sens dérive en quelque sorte de l'intelligence, comme l'imparfait vient du parfait. Au contraire, dans la voie du principe réceptif, c'est l'inverse qui a lieu : les

puissances moins parfaites ont raison de principe par rapport aux autres; c'est ainsi que l'âme, selon qu'elle a la puissance sensitive, est considérée comme un sujet et quelque chose de matériel par rapport à l'intelligence. Et c'est pour cela que les puissances moins parfaites viennent d'abord dans l'ordre de la génération : c'est d'abord un animal qui est engendré, et puis l'homme ». Nous verrons, plus tard, que dans la pensée de saint Thomas, il y a, dans la genèse de l'homme, une véritable succession d'âmes : l'âme intellective ne vient qu'en dernier lieu. Seulement, dès qu'elle est présente dans le corps, elle remplit à elle seule le rôle de toutes les formes substantielles ou âmes vivantes qui l'avaient précédée; et d'elle procèdent, dans l'ordre qui vient d'être indiqué, les diverses puissances qui ont entre elles les rapports si admirablement précisés par saint Thomas.

L'*ad primum* applique à la difficulté soulevée par l'objection le mot que nous avons souligné dans l'*ad tertium* de l'article précédent. « De même, dit saint Thomas, que la puissance de l'âme découle de son essence, non par mode de transmutation, mais par une sorte d'épanouissement naturel » et est inséparable de l'âme, « existant simultanément avec elle; pareillement aussi, quand il s'agit d'une puissance de l'âme par rapport aux autres ». Toutes les puissances de l'âme jaillissent simultanément, et toutes jaillissent de l'âme, mais dans l'ordre qui a été indiqué. Nous ne supposons pas un ordre de temps pour l'existence des diverses puissances qui procèdent de la même âme; c'est simplement un ordre logique ou de nature.

L'*ad secundum* accorde que « de soi, l'accident ne peut pas être sujet d'accident »; il faut, en effet, que tout accident repose sur la substance; « mais un accident peut avoir rapport à la substance antérieurement à un autre », sinon au point de vue du temps et de la durée, du moins au point de vue naturel ou logique; « et c'est ainsi que la quantité précède la qualité. De cette manière, un accident peut être dit sujet d'un autre, comme, par exemple, la superficie du corps par rapport à la couleur, en ce sens que la substance reçoit un accident par l'intermédiaire de l'autre » : il est bien évident, en effet, que la couleur n'affecte la substance de tel corps que par l'entremise de l'étendue ou de la

surface de ce corps. « Il en est de même des puissances de l'âme ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'opposition qui existe entre les puissances de l'âme est celle du parfait à l'imparfait; c'est ainsi d'ailleurs que s'opposent les diverses espèces de nombres ou de figures » : le nombre quatre s'oppose au nombre trois ou au nombre deux comme les contenant et les dépassant; de même le pentagone par rapport au tétragone. « Or, cette opposition n'empêche pas que l'un vienne de l'autre; car il est naturel à l'imparfait de procéder du parfait ».

Les puissances de l'âme qui jaillissent naturellement de son essence, à titre de propriétés, en découlent dans un certain ordre; c'est-à-dire que les plus parfaites en découlent d'abord, et les autres ensuite, par l'entremise des premières, étant d'ailleurs ordonnées à ces dernières et destinées à les servir; d'où il suit que dans l'ordre de cause quasi matérielle ou de sujet, ce sont les moins parfaites qui viennent d'abord. — Un dernier point nous reste à examiner. Que deviennent toutes ces puissances, quand l'âme est séparée du corps? Demeurent-elles toutes, ou bien y en aurait-il qui disparaissent?

Ce dernier point va faire l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si toutes les puissances de l'âme demeurent dans l'âme, quand elle est séparée du corps?

Nous aurons plus tard (q. 89), à nous occuper, d'une façon spéciale, de l'état de l'âme séparée. Pour le moment, et afin de compléter ce qui avait trait aux puissances de l'âme en général, il s'agit simplement de déterminer ce qu'il en est, après la mort, des puissances de l'âme, dont nous avons vu que plusieurs sont subjectées dans le corps et l'âme réunis. — Six objections veulent prouver que « toutes les puissances de l'âme demeurent en elle après sa séparation d'avec le corps. — La première en appelle

à l'autorité d'un livre connu sous le titre : *De l'esprit et de l'âme*. On y lit (ch. xv) que « *l'âme se retire du corps emmenant avec elle le sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence, le concupiscible et l'irascible* ». — La seconde objection rappelle que « les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles. Or, le propre demeure toujours et ne se sépare jamais de ce dont il est l'accident propre. Donc les puissances de l'âme sont en elle, même après la mort ». — La troisième objection s'appuie sur ce fait, que « les puissances de l'âme, même les puissances sensitives, ne s'affaiblissent pas quand le corps s'affaiblit ; car il est dit, au premier livre *de l'Ame* (ch. iv, n. 13 ; de S. Th., leç. 10), que *si le vieillard recevait l'œil d'un jeune homme, il verrait comme un jeune homme*. Puis donc que l'affaiblissement est ce qui conduit à la destruction, il s'ensuit que les puissances de l'âme ne sont pas détruites quand le corps est détruit, et qu'elles demeurent dans l'âme séparée du corps ». — La quatrième objection remarque que « la mémoire est une puissance de l'âme sensitive, comme Aristote le prouve (au livre *De la mémoire et de la réminiscence*, ch. i ; de S. Th , leç. 2). Or, la mémoire demeure dans l'âme séparée. Il est dit, en effet, dans saint Luc, ch. xvi (v. 25), au mauvais riche qui se trouvait, par son âme, dans l'enfer : *souviens-toi que tu as reçu les biens pendant ta vie* ; ce qui prouve que la mémoire demeure dans l'âme séparée. Et, par suite, demeurent aussi toutes les puissances de l'âme sensitive ». — La cinquième objection observe que « la joie et la tristesse sont dans l'appétit concupiscible qui appartient à l'âme sensitive. Or, il est manifeste que les âmes séparées s'attristent et se réjouissent des peines ou des récompenses qu'elles ont. Il s'ensuit que l'appétit concupiscible demeure dans l'âme séparée ». — Enfin, la sixième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit dans son douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. xxxii), que l'âme entièrement séparée du corps par la mort, voit certaines choses d'une vision imaginative, comme il arrive parfois quand le corps gît sans mouvement et insensible, mais non encore entièrement mort. Puis donc que l'imagination est une puissance de la partie sensitive, il s'ensuit que cette puissance de la partie sensitive demeure dans

l'âme séparée ; et il en faut dire autant de toutes les autres ».

L'argument *sed contra* est un texte du livre *des Dogmes de l'Église* (ch. XIX). Il y est dit que « *l'homme ne se compose que de deux substances, l'âme avec sa raison, et la chair avec ses sens.* Donc, quand la chair n'est plus, les puissances sensitives ne demeurent pas ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur ce qui a été dit aux articles précédents. « Ainsi qu'il a été dit, rappelle-t-il, toutes les puissances de l'âme se comparent à l'âme seule comme à leur principe », non pas que le corps aussi ne soit d'une certaine manière, le principe des puissances subjectées dans le composé ; il en est parfaitement le principe et selon la triple manière dont il a été parlé à l'article 6 : tout sujet, en effet, est le principe de ses accidents propres, dans l'ordre de cause finale, de cause active et de cause quasi matérielle. Seulement, le composé n'est ainsi cause de ses accidents propres, au moins cause active, qu'en tant qu'il est en acte, ainsi qu'il a été dit au même article. Et parce qu'il n'est en acte que par la forme, de là vient qu'on peut dire, en un sens très vrai, surtout quand il s'agit d'une forme subsistante comme l'est l'âme humaine, que d'elle seule, comme de leur vrai principe, découlent toutes les puissances qui lui sont attribuées. « Parmi ces puissances, nous l'avons dit, il en est qui se comparent à l'âme seule comme à leur sujet ; telles sont l'intelligence et la volonté. Il s'ensuit que ces puissances devront nécessairement demeurer dans l'âme, après la destruction du corps. D'autres, au contraire, sont subjectées dans le composé ; ce sont toutes les puissances de la partie sensitive et nutritive. Puis donc que le sujet étant détruit, il ne se peut pas que l'accident subjecté en lui demeure » (nous n'avons pas, pour le moment, à nous occuper de l'exception des accidents eucharistiques), « il s'ensuit que le composé disparaissant, les puissances dont il s'agit ne demeurent plus en acte ; elles demeurent seulement d'une façon virtuelle dans l'âme comme dans leur principe ou leur racine. Par où l'on voit, conclut saint Thomas, combien est faux ce que disent d'aucuns, que ces sortes de puissances demeurent dans l'âme, même après la destruction du corps ; et combien plus faux encore est ce qu'ils disent aussi que même les

actes de ces puissances demeurent dans l'âme séparée; car ces sortes de puissances n'ont jamais d'action que par l'organe du corps ». Ainsi que le saint Docteur l'observe dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 44, q. 3, art. 3, q^la^ 2, et aussi dans les *Questions disputées, de l'Ame*, art. 19, le sentiment de ces auteurs dérivait de la doctrine de Platon attribuant à l'âme seule la faculté de sentir et tout ce qui avait trait à la vie sensitive : le corps n'était qu'un instrument dont l'âme sentante, comme l'âme pensante, se servait à son gré pour communiquer avec le monde extérieur. — Ne pourrait-on pas rapprocher de ces doctrines platoniciennes ce que nous lisons dans Kant au sujet de l'intuition et des formes *a priori* de la sensibilité, qui sont pour lui les formes de temps et d'espace? Il semblerait bien qu'à être logique, ces formes *a priori* doivent être indépendantes du corps et demeurer dans l'âme seule.

L'*ad primum* répond que « ce livre » dont parlait l'objection, « n'a aucune autorité. Aussi bien », déclare saint Thomas, avec une netteté et une indépendance qui donnent encore plus de prix à sa déférence ordinaire envers les auteurs ecclésiastiques ou profanes qu'il estime devoir être entendus, ce qui se trouve écrit dans ce livre peut être méprisé avec autant de facilité qu'on en a mis à l'y écrire ». Dans la question *de l'Ame*, art. 12, *ad 1um*, il disait, au sujet de ce même livre, cité par beaucoup comme étant de saint Augustin : « ce livre *De l'esprit et de l'âme* n'est pas de saint Augustin; on le dit être d'un certain cistercien. Toujours est-il qu'il n'y a pas à se préoccuper autrement de ce qui s'y trouve ». — Après avoir ainsi écarté la question d'autorité qui n'avait ici aucune valeur, saint Thomas ajoute que « cependant, la proposition elle-même qu'on citait peut s'expliquer, en ce sens que l'âme emmène avec elle ces sortes de puissances, non pas d'une façon actuelle, mais dans leur vertu » ou dans leur racine.

L'*ad secundum* fait observer que « ces sortes de puissances que nous disons ne pas rester dans l'âme d'une façon actuelle, ne sont pas les propriétés naturelles de l'âme seule, mais du composé » ; et voilà pourquoi le composé disparaissant, il faut aussi qu'elles disparaissent.

L'*ad tertium* explique que « si l'on exclut toute débilitation

pour ces sortes de puissances, même quand le corps se débilite, c'est parce que l'âme est immuable et que c'est elle qui est le principe virtuel de toutes ces puissances ». La source d'où elles découlent demeurant toujours inaltérable, il est évident que si les conditions de l'organe se rétablissaient parfaites, la puissance retrouverait immédiatement toute son action.

L'*ad quartum* distingue une double sorte de souvenir ou de mémoire. « Le souvenir dont il est parlé dans l'objection doit se prendre au sens où saint Augustin affirme la mémoire dans l'esprit (Cf. *de la Trinité*, liv. X, ch. XI ; liv. XIV, ch. VII) ; et non pas », comme le voulait l'objection, « au sens de la mémoire sensible ».

L'*ad quintum* accorde que « la joie et la tristesse sont dans l'âme séparée, mais non pas selon qu'elles se trouvent dans l'appétit sensible ; elles s'y trouvent selon l'appétit intellectuel, comme dans les anges ».

L'*ad sextum* dit que « saint Augustin, dans cet endroit, parle en homme qui cherche et non pas en homme qui affirme. Aussi bien a-t-il rétracté plusieurs des choses qu'il avait dites là « (Cf. *Rétractations*, liv. II, ch. XXIV).

Les puissances d'agir qui sont dans l'âme doivent nécessairement se distinguer de l'essence de l'âme. L'essence de l'âme dit ordre à l'acte d'être substantiel ; les puissances disent ordre à l'action, qui est, en toute créature, d'ordre accidentel. Et parce que la place occupée par l'âme humaine dans l'ensemble des êtres exige qu'elle atteigne la fin par une multitude d'actes nouveaux, il y aura donc en elle multiplicité de puissances d'agir. Ces puissances se distingueront entre elles selon la diversité des actes qu'elles doivent produire, lesquels actes eux-mêmes se distinguent en raison des divers objets qu'il s'agit d'atteindre ou de réaliser. Comme, d'autre part, toute multiplicité entraînerait la confusion, s'il n'y avait pas un certain ordre dans la pluralité, il s'ensuit qu'un ordre véritable, tant au point de vue de la dignité qu'au point de vue de la genèse, ou encore au point de vue de leur objet, devra régner entre ces diverses puissances. D'autant que ces multiples puissances ne sont pas toutes subjectées di-

rectement dans l'âme ; il en est qui sont subjectées dans le composé. C'est, du reste, à titre de propriétés naturelles qu'elles sont ainsi subjectées dans le composé ou dans l'âme seule. D'où il suit qu'elles découlent toutes de l'essence de l'âme comme de leur principe, l'âme étant la source de tout ce qui a raison d'acte dans l'être humain ; ces puissances, en effet, si elles ont raison de puissance par rapport à l'action qui les actue, ont cependant raison d'acte ou de perfection par rapport au sujet dont elles sont les propriétés. Ce n'est pourtant pas immédiatement qu'elles découlent toutes de l'essence de l'âme; elles en dérivent d'une façon graduée, si l'on peut ainsi dire : en ce sens que dans l'ordre de principe actif ou de cause finale, les plus parfaites viennent d'abord, puis, et par leur intermédiaire, les moins parfaites ; dans l'ordre de principe réceptif, c'est l'inverse, car les moins parfaites sont conçues comme le support des plus parfaites. Il est aisé de voir, après cela, que si toutes les puissances de l'âme demeurent en elle, comme dans leur source ou leur racine, quand elle se trouve séparée du corps, seules demeurent en elles, d'une façon actuelle et de manière à pouvoir produire leurs actes, celles dont l'âme est le sujet indépendamment du corps, c'est-à-dire les puissances spirituelles ou inorganiques qui sont l'intelligence et la volonté.

Après avoir traité des puissances de l'âme en général, « nous devons maintenant traiter de ces puissances en les étudiant d'une façon spéciale. A vrai dire cependant, nous fait observer saint Thomas, il n'appartient au théologien d'étudier, d'une façon spéciale, que les seules puissances intellectuelles, où se trouvent les vertus », du moins sous leur raison de vertus humaines proprement dites. « Mais, ajoute le saint Docteur, parce que la connaissance de ces puissances dépend en quelque manière des autres, à cause de cela, notre étude des puissances de l'âme, considérées dans le détail, comprendra trois parties : premièrement, nous traiterons des puissances qui sont comme le préambule à l'intelligence (q. 78); deuxièmement, des puissances intellectives (q. 79) ; troisièmement, des puissances appétitives » (q. 80-83). Les puissances appétitives, nous le verrons,

ne seront pas toutes d'ordre intellectuel; il y en aura qui correspondront à ce que saint Thomas appelle ici les facultés qui servent de préambule à l'intelligence. Le saint Docteur cependant les groupe sous un même chef, pour exposer, d'une part, d'abord, les facultés d'ordre cognoscitif (q. 78-79), et puis, les facultés d'ordre appétitif.

Les facultés du premier groupe, celles que saint Thomas appelle du nom de préambules à l'intelligence, forment l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVIII.

DES PUISSANCES QUI SONT LE PRÉAMBULE A L'INTELLIGENCE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Des divers genres de puissances de l'âme.
2° Des espèces de la partie végétative.
3° Des sens extérieurs.
4° Des sens intérieurs.

Le premier article sera une vue d'ensemble sur toutes les puissances de l'âme considérées par groupes distincts. Les autres articles étudieront chacune des espèces, ou chacun des groupes de puissances cognitives, autres que l'intelligence. Ces groupes sont au nombre de deux : sens extérieurs (art. 3), et sens intérieurs (art. 4). Un article spécial (l'article 2) sera consacré aux puissances végétatives, qui ne sont pas d'ordre cognitif, mais dont on peut dire qu'elles sont le préambule à toutes les autres puissances de l'âme.

D'abord, l'article premier sur les divers genres de puissances de l'âme.

Article Premier.

S'il y a lieu de distinguer cinq genres de puissances de l'âme ?

La raison de poser cet article avec la forme précise et déterminée où saint Thomas l'introduit, se trouve dans le fait qu'Aristote, au second livre *de l'Ame*, comme saint Thomas va nous le rappeler à l'argument *sed contra*, avait, en effet, mentionné cinq genres de puissances de l'âme ; tandis qu'il ne parlait que de trois sortes d'âmes et de quatre modes de vivre, comme nous

l'allons voir par les diverses objections. C'est à justifier ces données de la philosophie d'Aristote que saint Thomas s'appliquera dans le présent article. Il le fera avec une surabondance de lumière qui projettera les plus vives clartés sur tout le domaine de la psychologie et de la biologie.

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'y a pas à distinguer les cinq genres de puissances de l'âme » reçus par tous dans l'École et « qui sont les puissances végétatives, les puissances sensitives, les puissances appétitives, la puissance motrice, et la puissance intellective ». — La première objection arguë de ce que « les puissances de l'âme ne sont autres que ses parties. Or, il n'y a que trois parties de l'âme qui soient communément assignées par tous : l'âme végétale, l'âme sensible, et l'âme rationnelle. Il semble donc qu'il n'y a que trois genres de puissances de l'âme, et non pas cinq ». — La seconde objection dit que « les puissances de l'âme sont les principes des opérations vitales. Or, c'est de quatre manières qu'une chose est dite vivre. Nous lisons, en effet, au second livre *de l'Ame* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 3), que *le fait de vivre se dit de multiple façon; mais il suffit qu'un de ses modes existe pour que la vie soit attribuée à un être; ces modes sont : l'intelligence, le sens, le mouvement progressif, le mouvement de nutrition, de diminution et de croissance.* Donc, il n'y a que quatre genres de puissances de l'âme; et nous devons exclure les puissances appétitives ». — La troisième objection insiste pour exclure les puissances appétitives. Cette objection nous vaudra une réponse de saint Thomas très importante. « Ce qui est commun à toutes les puissances, dit-elle, ne doit pas être assigné à un genre particulier. Or, l'appétit convient à toutes les puissances de l'âme. La vue, en effet, se porte naturellement vers l'objet qui lui convient; et c'est pour cela qu'il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XL (v. 22) : *la grâce et la beauté attirent le regard, mais plus encore la tendre verdure des champs.* On doit en dire autant, et pour la même raison, de toutes les autres puissances, par rapport à leur objet. Donc, il n'y a pas à parler d'un genre spécial de puissances de l'âme que nous appellerions l'appétit ». — La quatrième objection voudrait exclure la puissance motrice. C'est qu'en effet « le prin-

cipe du mouvement, dans les animaux, c'est le sens, ou l'intelligence, ou l'appétit, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. x, n. 1; de S. Th., leç. 15). Il n'y a donc pas à faire de la puissance motrice un genre spécial en dehors des trois genres précités ».

L'argument *sed contra* est le mot même d' « Aristote, au second livre *de l'Ame* » (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 5), qui « dit » expressément : « *Les puissances sont le végétatif, le sensitif, l'appétitif, ce qui meut du mouvement local, et l'intellectif* ».

Au corps de l'article, saint Thomas reprenant la doctrine d'Aristote sous ses trois aspects et la faisant sienne sans réserve, déclare qu' « il y a cinq genres de puissances de l'âme, ceux-là mêmes que nous avons indiqués; trois sortes d'âmes; et quatre modes de vivre ».

« La raison de cette diversité », poursuit le saint Docteur, « est que », à la prendre d'abord du côté des trois sortes d'âmes, « on distingue des âmes diverses, selon les divers modes dont l'opération de l'âme dépasse l'opération de la nature corporelle : toute la nature corporelle, en effet, est au-dessous de l'âme et se compare à elle comme matière ou comme instrument. — Il y a donc une certaine opération de l'âme, qui dépasse la nature corporelle, au point de s'exercer même en dehors de tout organe corporel. C'est l'opération de l'âme rationnelle. — Une autre opération de l'âme, qui est inférieure à la première, se fait par le moyen d'un organe corporel, mais non par le moyen d'une qualité corporelle », du genre des qualités que nous appellerions aujourd'hui *physico-chimiques*. « Telle est l'opération de l'âme sensible; car », explique saint Thomas — et son explication vaut d'être notée avec le plus grand soin, — « si le chaud et le froid, l'humide et le sec, et les autres qualités de ce genre sont requises pour l'opération des sens, ce n'est pas que l'opération de l'âme sensible s'effectue par la vertu de telles qualités, mais uniquement parce que ces qualités sont requises pour la bonne disposition de l'organe » : ces qualités et la bonne disposition qui en résulte demeurent, par rapport à l'acte de l'âme sensible, dans l'ordre de la cause matérielle; le principe formel vient d'ailleurs; il est d'un autre ordre; il est plus élevé; et voilà pourquoi, l'on

aurait beau créer un organe, de tous points semblable, comme dispositions physico-chimiques, à l'organe du sens, jamais cet organe ne sentira s'il n'est informé par une âme sensitive. — « La dernière des opérations de l'âme », reprend saint Thomas, « est celle qui se fait par le moyen de l'organe corporel et par la vertu des qualités corporelles. Toutefois, cette opération dépasse l'opération de la nature corporelle, en ce que les motions des corps viennent d'un principe extrinsèque, tandis que ces sortes d'opérations propres à l'âme procèdent d'un principe intrinsèque : ceci, en effet, se retrouve dans toutes les opérations de l'âme, car tout être animé ou vivant se meut d'une certaine manière lui-même. Telle est l'opération de l'âme végétale ; car la digestion » ou la nutrition « et tout ce qui s'ensuit », la conservation de l'être, sa croissance, sa reproduction, tout cela « se fait, comme par un instrument approprié, par l'action de la chaleur » interne, « selon qu'il est dit au second livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 16; de S. Th., leç. 9).

Commentant, au même endroit, cette parole d'Aristote, saint Thomas dit, avec Aristote lui-même, qu' « il y a, pour l'âme nutritive, un double instrument dont elle se sert, double instrument qu'on peut comparer à ceux dont se sert le nautonier pour diriger sa barque. Il se sert, en effet, de sa main et du gouvernail. Seulement, la main est un instrument conjoint informé par l'âme, tandis que le gouvernail est un instrument qui ne fait pas partie du nautonier. Aussi bien le gouvernail est un instrument qui meut le navire, mais qui est mû lui-même par la main ; la main, au contraire, n'est pas mue par quelque chose d'extérieur au sujet en qui elle se trouve : le principe qui la meut est un principe intrinsèque, car elle fait partie de l'homme qui se meut lui-même. Pareillement, pour la nutrition. Il y a un double instrument : l'un, séparé, et dont l'âme n'est pas encore la forme; c'est l'aliment; l'autre, conjoint, destiné à cuire l'aliment et à le transformer en nourriture : cet intrument conjoint n'est pas autre que la chaleur naturelle, propriété de l'âme végétative et qui agit en sa vertu ».

Après avoir légitimé la distinction des trois âmes, qui sont des âmes diverses dans les divers vivants, et des parties de la

même âme dans le vivant où se trouvent les diverses opérations qui les distinguent, saint Thomas justifie la distinction des puissances en cinq genres. « Les genres des puissances de l'âme, dit-il, se distinguent selon les objets. Plus, en effet, la puissance est élevée, plus l'objet qu'elle regarde est universel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 3, *ad 4um*). Or, l'objet des opérations de l'âme peut se considérer dans trois ordres différents. — Il est une catégorie de puissances dans l'âme dont l'objet n'est pas autre que le seul corps uni à l'âme. Ce sont les puissances d'ordre végétatif. Les puissances végétatives, en effet, n'ont d'action que sur le corps auquel l'âme est unie », comme nous aurons à l'expliquer bientôt (article suivant). — « Un autre genre de puissances dans l'âme regarde un objet plus universel : il atteint tout corps sensible, et non plus seulement le corps uni à l'âme ». Les puissances sensibles, en effet, peuvent atteindre, par leur action, tout corps d'ordre sensible, capable d'imprimer en elles sa similitude, à quelque distance d'ailleurs que ce corps puisse se trouver, dans le rayon proportionné à l'action des diverses puissances, et quel que soit aussi le nombre de ces corps sensibles : il n'est rien, dans le monde matériel et sensible, qui ne soit apte à être perçu, dans les conditions voulues pour que l'acte se produise, par les facultés d'ordre sensible. Comme déjà le rayon de ces puissances est autrement vaste que pour les puissances d'ordre végétatif ! Une sorte d'infini les sépare. Mais combien plus vaste encore, et sans proportion, est le rayon de cet autre genre de puissances qui vient au-dessus des puissances sensibles.

« Il est », en effet, « un autre genre de puissances de l'âme, qui regardent un objet encore plus universel : ce n'est pas seulement tout corps sensible qu'elles ont pour objet; *c'est, d'une façon universelle, tout être* », prononce saint Thomas, laissant tomber de ses lèvres et de sa plume, avec une simplicité toute divine, la parole la plus radieuse qu'il soit possible à un être humain d'entendre. Oui, au-dessus des sens, il est un genre de puissances de l'âme dont l'objet propre n'est plus simplement, comme pour les puissances végétatives, cet objet d'ordre si limité et si restreint, qui est le seul corps uni à l'âme ; ni même,

comme pour les puissances sensibles, simplement l'universalité des êtres sensibles, qui sont, malgré tout et pour tant qu'on les étende ou qu'on les multiplie, quelque chose de bien infime et de bien limité ; mais, d'une façon universelle, tout être. Tout ce qui est, ou peut être, c'est-à-dire tout, puisqu'en dehors il n'y a que le néant, tout cela est l'objet des facultés intellectives. — Ont-ils jamais compris le suicide qu'ils imposaient à leur raison, les philosophes modernes qui s'obstinent à ne pas vouloir distinguer, non seulement la différence essentielle, mais l'abîme, l'abîme infini, qui sépare la sphère des sens de la sphère de l'intelligence? Aveuglés qu'ils sont par le côté positif des sciences expérimentales ou d'observation, qui n'ont, au fond, pour objet que le *sensible*, ils nient la seule vraie science humaine, au sens le plus élevé de ce mot, la science de l'*être*, la métaphysique. Ils veulent limiter tout le réel au sensible, comme si le réel pouvait être exprimé par une autre équation que celle de l'être. Si le sensible est le domaine propre du sens, l'être est le domaine propre de l'intelligence. Voilà la vérité souveraine que vient de nous rappeler d'un mot saint Thomas, et qu'il nous montre en harmonie si parfaite avec les multiples exigences de notre nature tout ensemble végétale, sensible et raisonnable.

Mais la nature même des deux genres d'objets qu'il vient de préciser, au sujet du sens et de la raison, amène le saint Docteur à faire une remarque, d'où il sera facile de dégager quatre genres distincts de puissances de l'âme, qui, joints au premier genre des puissances végétatives, nous donneront les cinq genres marqués par Aristote. « De ce que nous avons dit, fait observer saint Thomas, il résulte que les deux derniers genres de puissances de l'âme dont nous avons parlé ont une opération qui ne porte pas seulement », comme les puissances végétatives, « sur une chose conjointe, mais encore sur des choses » séparées ou « extrinsèques. Et pourtant il faut que d'une certaine manière l'être qui agit s'unisse à l'objet sur lequel porte son action. Il suit de là que la chose extrinsèque, objet de l'opération de l'âme, se réfèrera à l'âme sous un double rapport. — D'abord, selon qu'elle est apte à s'unir à l'âme et à se trouver dans l'âme par sa similitude. De ce chef, nous aurons deux genres de puis-

sances : les puissances sensitives, par rapport à l'objet moins vaste, qui est le corps sensible ; et les puissances intellectives, par rapport à l'objet le plus étendu, qui est l'être universel. — D'une seconde manière, la chose extrinsèque se réfèrera à l'âme, selon que l'âme elle-même s'incline et se porte vers la chose extérieure. Ce nouveau rapport amènera deux autres genres de puissances : l'un, celui des puissances appétitives, selon que l'âme se réfère à la chose extrinsèque comme à sa fin qui dans l'ordre d'intention vient en premier lieu ; l'autre, la puissance motrice d'ordre local, selon que l'âme se compare à la chose extérieure comme au terme de l'opération et du mouvement : pour atteindre, en effet, ce qu'il désire et ce qu'il se propose d'avoir, l'animal se meut ». — Tel est l'ordre, admirablement justifié, des cinq genres de puissances de l'âme.

« Quant aux modes de vivre, ils se distinguent », non plus selon la diversité des opérations vitales, s'élevant plus ou moins au-dessus des simples forces physico-chimiques, ni selon la nature de l'objet plus ou moins étendu, mais « selon les degrés qui se trouvent parmi les vivants. — Il y a des vivants, en effet, qui n'ont en eux que le genre des puissances végétatives ; telles sont les plantes. — D'autres, en qui se trouvent, avec les puissances végétatives, les puissances d'ordre sensitif, mais qui cependant n'ont pas de se mouvoir d'un mouvement progressif » ; ils restent fixés au sol ; « tels sont les animaux immobiles, comme les coquillages » ou les polypes. — « D'autres ont tout ce que nous avons dit, et, en plus, de se mouvoir d'un mouvement local progressif. Tels sont les animaux parfaits, qui ayant besoin d'une foule de choses pour l'entretien de leur vie, doivent pouvoir se mouvoir pour aller chercher au loin ce qui leur est nécessaire. — Enfin, il est des vivants en qui se trouve, avec tout cela, l'intelligence. Ce sont les hommes. — Quant à l'appétit, il ne constitue pas un degré spécial de vivants, parce que tout être en qui se trouve déjà la perception sensible, a aussi l'appétit, comme il est dit au second livre *de l'Ame* » (ch. III, n. 2 ; de S. Th., leç. 5) : Aristote prouve, en effet, que partout où se trouve le sens du toucher, se trouvent aussi nécessairement les affections de douleur ou de plaisir ; or, tous les animaux sont doués du

sens du toucher; comme ils ont également, avec la possibilité de discerner, par le sens du goût, les aliments bons ou mauvais, les affections de désir ou de satiété qui en sont inséparables.

En terminant le corps de l'article, saint Thomas fait observer que « du même coup, *les deux premières objections* se trouvent résolues ».

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée de l'appétit. Saint Thomas distingue entre l'appétit naturel et l'appétit animal. — « L'appétit naturel est l'inclination qui porte tout être vers quelque chose en vertu de sa nature; et de là vient que chaque puissance désire, d'un appétit naturel, ce qui lui est propre » : c'est ainsi que, d'un appétit naturel, l'œil désirera voir, l'oreille entendre, l'intelligence connaître, et ainsi de suite. Cet appétit suit à la forme naturelle qui se trouve en tout être, et n'est pas plus distinct de la nature que la forme à laquelle il suit. — « Mais l'appétit animal suit la forme perçue » par les sens ou par l'intelligence. « Cet appétit requiert une puissance spéciale de l'âme; la seule perception n'y suffit pas. C'est qu'en effet la chose est désirée selon qu'elle est dans sa nature. Or, elle n'est pas dans la faculté de connaître, selon sa nature, mais bien selon sa similitude. De là vient que la vue, par exemple, ne se porte naturellement vers son objet qu'eu égard à son acte, c'est-à-dire pour voir cet objet; l'animal, au contraire, se portera, en vertu de l'appétit, vers la chose vue, non pas seulement pour la voir, mais aussi pour d'autres usages ». — Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que « si l'âme n'avait besoin des choses perçues par les sens que pour l'action de ces divers sens, c'est-à-dire pour les percevoir par eux, il n'y aurait aucune nécessité de faire de l'appétit un genre spécial de puissances : l'appétit naturel de chacune des puissances y suffirait ».

Il est intéressant de rapprocher de cette réponse de saint Thomas, ce que le saint Docteur nous dit, sur le même sujet, dans son commentaire du second livre *de l'Ame*, d'Aristote (leç. 5). « Toute puissance, explique-t-il, se dit par rapport à son acte propre. Par conséquent, la puissance opérative se dira eu égard à l'acte qui est l'opération. D'autre part, les puissances de l'âme sont des puissances opératives; car telle est la puissance de la

forme » : la puissance de la forme n'est pas d'ordre passif, comme la puissance de la matière, mais d'ordre actif. « Il suit de là que les diverses puissances de l'âme se diront nécessairement en raison de la diversité des opérations qu'on attribue à l'être vivant. D'autre part, l'opération propre d'une chose est proportionnée à son être; car tout être agit selon qu'il est. Nous devrons donc juger des opérations de l'âme selon que l'être se trouve diversement dans les divers vivants. Et précisément, il se trouve que les vivants inférieurs dont l'âme est le principe formel ou l'acte, ont un être de double sorte : l'un, qui est matériel, par où ils conviennent avec les autres choses matérielles; l'autre, immatériel, qui les fait communiquer, d'une certaine manière, avec les substances supérieures. — Or, il y a cette différence, entre ces deux sortes d'être, que selon l'être matériel que la matière contracte, chaque chose n'est rien autre que ce qu'elle est en elle-même; c'est ainsi que cette pierre n'est pas autre chose que cette pierre. Selon l'être immatériel, au contraire, qui est ample et en quelque manière infini, n'étant pas limité par la matière, la chose n'est pas seulement ce qu'elle est; elle est aussi, en quelque sorte, les autres choses; si bien que dans les substances supérieures immatérielles, toutes choses se trouvent, en quelque manière, comme dans des causes universelles. — Cet être immatériel a deux degrés dans les choses inférieures du monde où nous vivons. L'un est totalement immatériel. C'est l'être intelligible; car, dans l'intelligence, les choses ont l'être, non pas seulement dépouillé de la matière, mais libre aussi des conditions matérielles individuantes, et sans qu'un organe corporel y ait aucune part. Quant à l'être sensible, il occupe le milieu entre les deux », entre l'être purement matériel et l'être totalement immatériel; « car, dans le sens, la chose sentie a l'être sans la matière », qui, unie à la forme, constitue sa nature dans la réalité; « mais elle n'a pas l'être dépouillé des conditions matérielles individuantes » qui la font être cette chose particulière, distincte de toutes les choses particulières de même espèce; « son être aussi se trouve dans un organe corporel. Ce qui distingue, en effet, le sens, c'est qu'il porte sur le singulier, sur le particulier; tandis que l'intelligence a pour objet l'universel ».

Ce sera donc selon ces diverses sortes d'être — être matériel — être sensible — être intelligible, — que nous devrons juger des opérations du vivant, et, par suite, de ses puissances. — « Les opérations qui conviennent au vivant selon l'être matériel seront les opérations que nous attribuerons à l'âme végétale. Ces opérations toutefois, bien qu'elles soient ordonnées à la même fin que les actions des êtres inanimés, c'est-à-dire à l'acquisition de l'être et à sa conservation, se feront, dans le vivant, d'une manière plus excellente et plus noble. Les corps inanimés, en effet, sont engendrés et conservés dans l'être par un principe qui leur est extrinsèque; les êtres vivants, au contraire, sont engendrés par un principe intrinsèque qui est dans la semence, et ils se conservent par le principe intrinsèque de la nutrition : le propre des vivants, en effet, est de se mouvoir, d'eux-mêmes, à leurs actes. — Les opérations attribuées aux vivants selon l'être totalement immatériel appartiennent à l'âme intellective. — Celles qui leur sont attribuées selon l'être intermédiaire », matériel et immatériel tout ensemble, « sont le propre de l'âme sensitive ».

« Mais », poursuit le saint Docteur, venant au point précis qui formait l'objet de notre *ad tertium*, « parce que tout être est en raison d'une certaine forme, il sensuit que l'être sensible sera en raison de la forme sensible, et l'être intelligible en raison de la forme intelligible. Or, à l'une et à l'autre de ces deux formes suit une certaine inclination ; et à l'inclination, l'opération ; comme à la forme naturelle du feu suit l'inclination qui le porte à monter, à laquelle inclination suit l'acte même de monter. Ainsi donc, tant à la forme sensible qu'à la forme intelligible, suit une certaine inclination que nous nommerons l'appétit sensible et l'appétit intelligible, comme nous appelons du nom d'appétit naturel l'appétit qui suit la forme naturelle. — De l'appétit suit enfin l'opération qui est le mouvement local. — Ce qui nous donne les cinq genres de puissances »,

La doctrine que vient de nous livrer saint Thomas dans ce passage de son commentaire sur Aristote, outre qu'elle éclaire d'un jour nouveau le présent article de la *Somme*, confirme aussi de tout point l'interprétation sur les facultés d'intelligence et de

volonté que nous avions donnée plus haut, à propos du savoir et du vouloir divins [Cf. q. 14, art. 1; q. 19, art. 1].

L'*ad quartum* accorde que « le sens et l'appétit ont raison de principes moteurs dans les animaux parfaits; mais cependant le sens et l'appétit, en tant que tels, ne suffisent pas à produire le mouvement, s'il ne s'y ajoute une certaine vertu; c'est qu'en effet », ainsi que nous l'avons dit après Aristote, « même les animaux immobiles ont le sens et l'appétit, sans qu'ils aient cependant la vertu motrice. Cette vertu motrice n'est pas seulement dans l'appétit et dans le sens où elle se trouve comme dans le principe qui commande le mouvement; il faut aussi qu'elle soit dans les parties elles-mêmes du corps, pour qu'elles soient aptes à obéir aux désirs de l'âme qui meut. Nous en avons pour signe ce fait, que si les membres sont tirés hors de leur disposition naturelle, ils n'obéissent plus à l'appétit pour les mouvements ».

Sur ce rapport intime des facultés sensibles appétitives, plus spécialement de la volonté, avec toutes les parties du corps disposées pour le mouvement, il faudrait reproduire les admirables pages de Bossuet dans son traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même,* ch. II et ch. III; mais comme il serait trop long de les reproduire en entier, que, d'autre part, il est impossible de choisir, nous nous contentons, ici encore, d'y renvoyer nos lecteurs.

La diversité des opérations de l'âme — selon que ces opérations dépassent plus ou moins les opérations purement physiques et chimiques de la nature corporelle — donne lieu à la distinction de trois sortes d'âmes, ou de trois parties dans la même âme : végétative, sensitive et rationnelle. — La nature ou plutôt l'extension de l'objet sur lequel portent les diverses opérations de l'âme fait grouper en cinq genres les puissances qui sont le principe immédiat de ces opérations : l'un, qui a pour objet le corps uni à l'âme; et quatre autres qui portent sur un objet qui n'est pas seulement le corps uni à l'âme, mais soit tout le sensible, soit tout l'être, se référant à l'âme pour exister en elle selon sa similitude — ce qui donne le genre des puissances sensibles et le genre des puissances intellectuelles, — ou en telle manière

que l'âme se porte vers lui : par mode d'affection, et c'est le genre des puissances appétitives; par mode de consécution, et c'est la puissance locomotrice. — Enfin, les degrés selon lesquels on trouve dans la nature les divers vivants a amené à distinguer quatre modes de vivre : celui du végétal, celui de l'animal fixé au sol, celui de l'animal qui se meut, celui de l'homme.

Parmi les cinq genres de puissances qui viennent d'être rappelés, il en est deux qui nous occuperont de façon très spéciale, parce qu'ils intéressent directement la théologie : ce sont les puissances intellectives et les puissances appétitives. Nous aurons à les étudier dans les questions suivantes. Un autre, le dernier, la puissance locomotrice, relève exclusivement de l'anatomie, de la physiologie ou des sciences médicales et chirurgicales. Nous n'avons pas nous-mêmes à nous en occuper. Quant aux puissances végétatives et aux puissances sensibles, si elles appartiennent plutôt à la biologie et à la physiologie, cependant elles offrent une sorte de base aux opérations des puissances proprement psychologiques et théologiques. Pour ce motif, nous allons en dire un mot dans les trois autres articles de la question présente. — D'abord, des puissances végétatives (art. 2); et après, des puissances sensibles (art. 3-4).

Des puissances végétatives. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si c'est à propos qu'on assigne, comme divisions de la partie végétative, les principes de nutrition, de croissance et de génération?

Ce n'est pas, comme on pourrait le croire par l'énoncé du titre que nous venons de traduire, une simple question de division et de nomenclature que se pose ici saint Thomas. Il nous donnera en vérité, dans un très court aperçu, mais dans un aperçu génial et qui contient, en principe, toute la science de la vie à son premier degré, la synthèse harmonieuse des fonctions essentielles qui constituent cette vie. — Quatre objections veulent prouver que « les divisions de la partie végétative sont mal assignées,

quand on les ramène aux puissances de nutrition, de croissance et de génération ». — La première arguë de ce que « ces sortes de forces sont appelées *naturelles*. Or, les puissances de l'âme », nous l'avons dit à l'article précédent, « s'élèvent au-dessus des forces de la nature » purement physico-chimiques. « Donc, ces sortes de forces ne doivent pas être données comme étant des puissances de l'âme » même végétative. — La seconde objection ne veut pas de la puissance de génération. « Ce qui est commun aux êtres qui vivent et à ceux qui ne vivent pas, dit-elle, ne doit pas être rangé parmi les puissances de l'âme. Or, la génération est commune à tous les êtres qui s'engendrent et se corrompent, qu'ils soient vivants ou qu'ils ne le soient pas. Donc, il n'y a pas à parler de la vertu générative comme étant une puissance de l'âme ». — La troisième objection ne veut pas de puissance distincte de croissance. Elle fait observer que « l'âme est d'une plus grande vertu que la nature corporelle. Or, c'est par une même vertu que la nature corporelle donne l'être spécifique et les dimensions requises à cet être. Donc, à plus forte raison, doit-il en être ainsi de l'âme ; et, par suite, il n'y a pas à parler d'une puissance de croissance distincte de la puissance génératrice ». — Enfin, la quatrième objection voudrait rejeter toute puissance distincte de nutrition. Elle remarque que « toute chose se conserve dans l'être par cela même qui la fait être. Or, la puissance générative est ce par quoi s'acquiert l'être du vivant. Ce sera donc par elle aussi que l'être vivant devra se conserver quand il vit. Et puisque la vertu nutritive est ordonnée à la conservation de l'être vivant, ainsi qu'il est dit au second livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 13; de S. Th., leç. 9), — on la définit, en effet, *la puissance qui conserve son sujet*. — il s'ensuit qu'il n'y a pas à la distinguer de la vertu génératrice ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote, au second livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 2; de S. Th., leç. 7), disant que « les opérations de l'âme végétative sont *d'engendrer, de nourrir et de faire grandir* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, très nettement, qu' « il y a trois puissances dans la partie végétative. Les puissances végétatives, en effet, ainsi qu'il a été dit (à l'article précé-

dent), ont pour objet le corps lui-même qui vit par l'âme. Et précisément, ce corps a besoin d'une triple opération de l'âme : — l'une, qui lui fasse acquérir l'être; c'est à cela qu'est ordonnée la puissance de génération; — l'autre, qui fasse acquérir au corps vivant la quantité qui lui est due : la puissance de croissance doit atteindre cette fin; — la troisième, qui conservera le corps vivant, dans son être et dans sa quantité : et la puissance nutritive doit réaliser ce but. — Toutefois, remarque le saint Docteur, il faut prendre garde qu'il y a, entre ces puissances, une certaine différence. La puissance nutritive, en effet, et la puissance de croissance ont leur effet dans le sujet où elles sont; car c'est le corps même uni à l'âme qui s'accroît et se conserve par la vertu nutritive et la vertu de croissance qui existent dans cette même âme » unie à ce corps. « La vertu générative, au contraire, a son effet, non pas dans le même corps, mais dans un autre; car il n'est rien qui s'engendre lui-même » : c'est en vue d'un autre corps, dont l'existence, quand la génération sera parfaite, sera séparément du corps qui engendre, que la puissance d'engendrer se trouve dans ce corps qui engendre. « Aussi bien, la puissance générative approche-t-elle, d'une certaine manière, de la dignité de l'âme sensitive, dont l'opération porte sur les choses extérieures, bien que ce soit d'une manière plus excellente et plus universelle : nous savons, en effet, que le degré supérieur d'une nature inférieure atteint le degré inférieur de la nature supérieure, comme on le voit par saint Denys, au septième chapitre des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 4). Et de là vient que parmi ces trois puissances de la partie végétative, celle qui est surtout voulue, comme étant la plus importante et la plus parfaite, est la puissance générative, ainsi qu'il est dit au second livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 15; de S. Th., leç. 9) : il n'appartient, en effet, qu'à une chose déjà parfaite d'*en produire une autre qui soit ce qu'elle est elle-même*. A cette puissance générative les deux autres prêtent leur service; comme c'est aussi la puissance de croissance que sert la vertu nutritive ».

Ainsi donc la puissance de nutrition est à la base de tout organisme vivant. Le vivant est un être qui, d'abord, se nourrit. Mais

il ne se nourrit que pour atteindre, en se développant, le terme de perfection dont sa nature est capable, afin qu'arrivé à ce terme, il puisse, dans un suprême effort de sa nature, se reproduire lui-même en un autre être qui lui ressemblera spécifiquement. Voilà ce qu'est le vivant, au degré le plus infime de la vie, degré qui, d'ailleurs, pour les vivants d'ici-bas, porte tous les degrés supérieurs dont il est lui-même la base. « Chaque être qui vit, dit excellemment le cardinal Mercier, parcourt régulièrement son cycle de fonctions assimilatrices et désassimilatrices ; avant de s'éteindre, il transmet à un être semblable à lui la puissance de recommencer le cycle qu'il a accompli ; cette évolution de l'individu et de l'espèce varie d'un vivant à l'autre : l'évolution des champignons et des infusoires ne durera peut-être que quelques heures ; celle de certains animaux peut durer un siècle ; celle de certains arbres, des siècles. Mais la durée importe peu ; le fait est que, partout où il y a vie, il y a mouvement, mouvement qui tend à assurer la conservation de l'individu et la perpétuation de l'espèce, mouvement immanent donc au sens que nous avons défini. Quelle confirmation plus éclatante peut-on désirer de cette vue maîtresse : *vivre est se mouvoir soi-même*. Aussi bien », ajoute l'éminent psychologue, « il serait fastidieux de faire la nomenclature des innombrables définitions de la vie que les naturalistes et philosophes ont essayées. Aucune, nous semble-t-il, ne vaut celle de saint Thomas, et ce qu'elles valent, elles le doivent à ce qu'elles ont de commun avec elle » (*La Psychologie*, 5e édition, p. 47).

L'*ad primum* répond que « ces sortes de forces » ou de puissances, propres à l'âme végétative, « sont dites *naturelles*, soit parce qu'elles produisent un effet semblable à celui de la nature » inanimée, « qui donne, elle aussi », par la vertu des forces physico-chimiques, « l'être, la quantité et la conservation (bien que cependant les puissances végétatives produisent cet effet d'une manière plus haute) ; soit parce que ces puissances exercent leurs actions en usant, comme d'un instrument, des qualités actives et passives » (forces physico-chimiques) « qui sont le principe des actions naturelles » [Cf., à l'article premier, ce que nous avons dit, en l'empruntant au commentaire de saint Thomas

sur Aristote, relativement à l'action des forces naturelles comparées aux puissances d'ordre végétatif].

L'*ad secundum* n'admet pas que la génération se trouve au même titre dans les vivants et dans les non-vivants. « Dans les choses inanimées, la génération vient d'un principe totalement extrinsèque » : c'est un agent extérieur au sujet, qui, par son action, tire de ce sujet la nouvelle forme destinée à l'actuer. « La génération des vivants, au contraire, se produit, d'une certaine manière bien plus excellente, par un quelque chose qui fait partie du vivant, à savoir la semence dans laquelle se trouve un certain principe capable de former le corps », principe qui se dédouble dans les vivants parfaits, ayant raison de principe actif dans le père, de principe passif dans la mère. « Et voilà pourquoi il faut qu'il y ait, dans l'être vivant, une certaine puissance destinée à préparer cette sorte de semence. C'est à cela qu'est ordonnée la vertu générative ». — « Les organismes supérieurs, y compris l'embryon humain, écrit le cardinal Mercier, ont pour point de départ une seule cellule qui s'accroît, se segmente et forme à la longue la trame complexe de l'organisme entier. Cette cellule primitive, destinée à former un nouvel organisme humain, n'est elle-même que le résultat de la fusion de deux cellules issues des parents » (*La Psychologie*, p. 31). C'est donc au plus intime du vivant que se prépare la matière qui doit former le corps de l'être nouveau, et aussi l'élément actif qui doit transformer cette matière et en faire le corps du nouveau vivant.

L'*ad tertium* s'appuie sur ce qui vient d'être dit pour résoudre la troisième objection. « Précisément, parce que la génération des vivants provient d'un germe, il faut qu'au début l'animal soit engendré de petite quantité ». Et comme il ne saurait demeurer en cet état qui est un état imparfait, « il faut, de toute nécessité, qu'il ait une puissance de son âme qui lui permette d'atteindre », par voie d'évolution naturelle, « la quantité ou la grandeur qui lui est due. Pour le corps inanimé, il n'en va pas de même. Il est engendré d'une matière déterminée, par la vertu d'un agent extrinsèque. Aussi bien reçoit-il tout ensemble et son degré spécifique et ses dimensions naturelles selon que

l'exige ou le permet la condition de la matière » : le corps brut est ce qu'il est, dès le début; il n'a pas à grandir ou à se développer; et voilà pourquoi il n'a nul besoin d'une puissance intrinsèque de croissance.

L'*ad quartum* rappelle que « l'opération du principe végétatif, ainsi qu'il a été dit déjà (à l'article premier), se parfait au moyen de la chaleur » naturelle qui sert d'instrument à l'âme; « et le propre de cette chaleur est d'absorber l'élément humide. Il faut donc, pour réparer cet élément humide perdu, qu'il y ait, dans le vivant, la puissance nutritive destinée à transformer l'aliment en la substance du corps; et même cette transformation de l'aliment est requise pour l'acte de la vertu de croissance et de la vertu générative ». — Dans son commentaire sur le second livre *de l'Ame* (leç. 9), saint Thomas explique admirablement, à la suite d'Aristote, ce rôle de l'aliment ou de l'alimentation dans la vie du végétal ou de l'animal. Il définit l'aliment : ce qui est en puissance le corps du vivant, ce qui est apte à entrer dans la substance de ce corps, à en faire partie. « Or, le corps vivant est doué d'étendue, mais il est aussi une substance déterminée. Selon qu'il est un certain corps doué d'étendue, il reçoit de l'aliment, qui, lui aussi, est un corps étendu, de pouvoir grandir et s'accroître. Il tient aussi de ce même aliment par la communication des éléments nutritifs, ou encore par la continuelle rénovation de l'élément humide que la chaleur naturelle absorbe, d'être conservé dans son être substantiel; aussi bien voyons-nous que la substance du vivant dure tout autant que le vivant se nourrit. Et enfin, c'est aussi l'aliment qui se retrouve comme facteur essentiel dans le rôle de la puissance génératrice, puisque la semence, effet propre de cette puissance, n'est qu'une sorte de superflu dans l'alimentation ».

La science moderne confirme de tout point ces vues géniales d'Aristote et de saint Thomas. « La fonction primordiale de la vie cellulaire, écrit le cardinal Mercier, c'est la nutrition : la croissance et la multiplication n'en sont que des conséquences. — La nutrition désigne un phénomène alternatif d'assimilation et de désassimilation. L'assimilation comprend la synthèse de substances organiques et la formation de la substance organisée.

La désassimilation est la destruction d'éléments organisés et la scission de la molécule organique en différents produits, dont les uns sont éliminés (par exemple acide carbonique), et dont les autres, en se combinant avec les substances nutritives, servent à reformer la molécule organique primitive et à réorganiser les tissus (assimilation). C'est aux échanges nutritifs qu'est due principalement la production de la chaleur des organismes vivants. Ces échanges comprennent, en effet, de nombreuses oxydations ou combustions de matières organiques : or ces oxydations sont des phénomènes *exothermiques*, c'est-à-dire se produisant avec dégagement de chaleur. De plus, la complication progressive des molécules jusqu'à la formation des substances albuminoïdes se fait toujours avec un dégagement correspondant de chaleur. — Sous l'action du double courant d'assimilation et de désassimilation, l'être vivant présente des modifications continuelles dans sa forme ou sa structure, une alternance de croissance et de décadence, que les biologistes appellent, d'un seul mot, le développement ou l'évolution de l'être vivant. — Arrivée à un certain stade de son développement, la cellule a la propriété de se diviser et de donner naissance à une autre cellule; la reproduction de la cellule n'est qu'un des cas de la division cellulaire » (*La Psychologie*, p. 23).

« La cellule remplit, dans le principe, à elle seule, la fonction de nutrition et les fonctions secondaires qui en résultent. Cette vie élémentaire de la cellule se complique au fur et à mesure de la différenciation progressive des tissus. Chaque tissu doit, en effet, emprunter à la matière nutritive l'aliment qui lui convient et le convertir en sa propre substance. C'est la véritable *assimilation*. Mais la nature ne fournit pas tout préparés à l'organisme humain les aliments qui doivent être assimilés par nos tissus. Un certain nombre de substances destinées à la nutrition sont solides; elles ont besoin de recevoir un pouvoir de diffusibilité plus grand, pour être rendues osmotiques; la *digestion* a pour rôle de les *dissoudre*. L'aliment produit, il faut le *distribuer* à tout l'organisme... L'organe central de la circulation sanguine, l'organe d'impulsion est le cœur »... etc. (*Ibid.*, p. 27).

Nous pourrions prolonger ces citations et prouver ainsi, avec

surabondance, par le résumé clair et exact de ce qu'enseigne la science, que l'harmonie la plus parfaite règne entre le détail de ses analyses et les vues synthétiques d'Aristote et de saint Thomas. Mais ce que nous en avons dit doit suffire, et nous renvoyons, sur le point particulier dont il s'agit ici, à l'excellent travail du cardinal Mercier.

Nous nous contenterons d'ajouter un mot pour préciser la nature de cette *nutrition* qui est le caractère essentiel et fondamental de la vie à son premier degré. Aristote et saint Thomas (second livre *de l'Ame*, leç. 9) s'étaient déjà fait l'objection, que même parmi les êtres inanimés, il semble que le phénomène de la nutrition existe. Ils citaient l'exemple du feu, dont on dit couramment, en effet, qu'il *s'alimente* et *se nourrit*. Mais ils se hâtaient de faire remarquer qu'il n'y a là qu'une *apparence de nutrition*. « Lorsqu'en effet, explique saint Thomas, on jette dans un feu allumé de nouveaux combustibles, c'est un nouveau feu qui s'engendre dans cette matière, et non le premier feu, d'abord allumé, qui se trouve recevoir en lui, pour en être conservé, ce surcroît de combustible ; car un nouveau morceau de bois qui s'allume au contact d'un premier morceau déjà en combustion ne fait pas que la *combustion du premier* se conserve : le feu total qui est l'assemblage de plusieurs corps en combustion n'est pas un tout pur et simple ; c'est un tout par mode d'agrégat, un peu comme le tas de pierres ; et cette unité factice suffit pour donner l'illusion de la nutrition. La vraie nutrition, qui est le propre des vivants, fait que la vie se conserve *dans cette même partie où elle était d'abord*. De là vient aussi qu'il n'y a que les vivants à croître d'une vraie croissance ; car c'est chacune de leurs parties qui se nourrit et s'accroît. Il n'en est pas de même pour les choses inanimées qui paraissent aussi s'accroître. *Ce n'est pas ce qui était d'abord qui grandit en elles ;* mais *parce qu'un nouveau corps est ajouté, il en résulte un nouveau tout qui est plus grand* ».

Ces observations si fines de saint Thomas se trouvent de tout point confirmées par la science.

« On a objecté, dit le cardinal Mercier, que l'assimilation du vivant ne diffère pas essentiellement de la formation d'un cristal.

— Mais pour peu que l'on y regarde de près, on s'aperçoit qu'il n'y a entre les deux phénomènes qu'une ressemblance apparente. En effet, qu'est-ce qu'un cristal? Un agglomérat plus ou moins considérable de parties homogènes qui, en s'attirant, arrivent à former un édifice régulier; les particules cristallines qui viennent se déposer dans la solution n'expulsent pas les particules anciennes pour prendre leur place, elles ne font que *s'ajouter* au cristal déjà formé; c'est *à côté* des particules précédentes qu'elles se déposent et non pas *dans* le cristal antérieur; il n'y a donc là qu'un simple phénomène de *juxtaposition*, et non pas, comme dans la nutrition, un phénomène d'*intussusception* » (*La Psychologie*, p. 44).

C'est donc très à propos que le premier groupe des puissances de l'âme — le groupe des puissances végétatives — se subdivise en trois puissances distinctes et subordonnées : la première, celle qui est à la base de tout, dans l'ordre de la vie pour les vivants inférieurs, c'est la puissance de nutrition : elle permet au vivant de s'assurer la conservation de la vie qu'il possède déjà. Cette puissance de nutrition se retrouve, quant à sa fonction, dans le jeu des deux autres puissances. En se nourrissant, le vivant, grâce à la faculté qu'il a aussi de grandir et de se développer jusqu'à un certain degré voulu par sa nature, se développe et grandit en effet. Et quand, par le double jeu de ces deux premières puissances, il est arrivé à un certain degré de perfection, alors, grâce encore à une troisième puissance qui est en lui, de toutes la plus excellente, la plus parfaite, la plus directement voulue par la nature, puissance qui n'est autre que celle de travailler à préparer la formation d'un être nouveau en qui il revivra, il peut, en effet, agir ou coopérer à l'effet de réaliser, par voie de génération, cette reproduction spécifique de lui-même.

On a prétendu que ces trois puissances étaient, au fond, la même puissance, et qu'il n'y avait là que des aspects différents, tout au plus des modalités différentes d'une seule et même réalité : le pouvoir, pour le vivant, de se nourrir. — A cela, nous répondrons, simplement, que les puissances de l'âme se distinguent en raison de leur objet. L'objet des puissances végétatives,

c'est le corps uni à l'âme, ainsi que nous le rappelait saint Thomas au début du corps de l'article. Suivant donc que cet objet se présentera sous des raisons formelles différentes, il faudra, de toute nécessité, une distinction réelle dans les puissances qui s'y réfèrent. Or, la raison du corps *se conservant* dans l'être qu'il a, ou la raison du corps *grandissant* dans cet être, et la raison de ce même corps *travaillant à se reproduire*, sont à ce point différentes qu'elles se superposent et que si les dernières ne peuvent être sans la première, celle-ci, qui existait d'abord, peut continuer d'exister après, toute seule : le corps, en effet, qui loin de grandir, décroît, et qui ne peut plus travailler à se reproduire spécifiquement, continue encore, tant qu'il vit, de se nourrir. Il faut donc, au-dessus du pouvoir foncier qu'il a de se nourrir, le pouvoir aussi, pour le corps, de se développer et de grandir, et le pouvoir de se reproduire spécifiquement.

De ces trois puissances, la plus mystérieuse, en un sens, est la puissance de croître ou de se développer : n'ayant pas d'organe spécial, comme les deux autres, elle semble avoir pour sujet l'organisme tout entier et paraît s'identifier avec le principe immédiat du mouvement évolutif en ce qui constitue la partie ascentionnelle de ce mouvement, qui n'existe d'ailleurs que dans l'individu, et nullement dans les traits essentiels de l'espèce : c'est, au contraire, la fixité de ces traits essentiels qui délimite la courbe du mouvement évolutif possible pour l'individu. — On a voulu, de nos jours, trop étendre cette loi de la croissance ou du mouvement évolutif propre à l'individu vivant. Le monde a été conçu comme une sorte de vivant qui naît, croît et doit finalement mourir. C'est transférer à la matière brute ce qui n'est vrai que de l'être doué de vie. De même, ce caractère évolutif qui est le propre de la vie au premier degré a été transféré à tort aux degrés supérieurs, tels que la vie sensitive ou la vie rationnelle. On a trop dit que la vie était un mouvement, au sens de progrès et d'évolution graduée. Ceci n'est vrai, strictement, que de la vie à son degré infime, de la vie végétative. Sans doute, on en pourra saisir l'influence dans la vie humaine, au sens de vie sensible ou de vie intellectuelle, tant pour l'individu que pour la société, précisément parce que l'homme est un vivant à base

végétative, si l'on peut ainsi s'exprimer. Mais ce serait une exagération dangereuse de vouloir rechercher dans toutes les manifestations de la vie humaine, surtout à son degré supérieur, l'application adéquate de cette loi évolutive. L'*évolution*, au sens strict, *est le propre du seul individu vivant de la vie végétative, se mouvant dans les limites fixes de son espèce.* Partout ailleurs, on ne pourra user de ce terme que dans un sens dérivé. Il faudra le faire avec une extrême réserve, soit par rapport au monde ou à l'univers dans son ensemble, car le monde ou l'univers n'est pas un individu vivant ; — soit par rapport au monde humain, car si l'homme est un être vivant, qui naît, grandit et meurt, après avoir laissé un autre lui-même, — il y a quelque chose, en lui, qui peut n'avoir pas besoin de naître, de grandir et de mourir — du moins à la manière ou selon les lois du règne végétal — : ce sont ses sentiments, et plus encore le monde de ses pensées. *Le progrès et le mouvement évolutif ne sont pas essentiels à toute vie : ils sont l'apanage des vivants inférieurs.* Plus on s'élève dans la perfection de la vie, plus on approche de la possession totale et simultanée. C'est ainsi qu'au degré suprême de toute vie comme de tout être, nous trouvons Dieu, essentiellement immuable; et, dans le ciel, les élus rendus participants de sa perfection, n'auront, eux aussi, dans l'acte essentiel de leur bonheur, qu'un seul acte de vision durant toute l'éternité. — Et même pour le vivant inférieur dont nous avons dit que c'était le propre d'évoluer, au sens strict de ce mot, il y aurait lieu de distinguer une double sorte d'évolution, du moins parmi les animaux, et plus spécialement pour l'homme : l'évolution du germe qui doit être le nouveau vivant ; et l'évolution de ce vivant nouveau, quand il est. Peut-être ne distinguerait-on plus assez, aujourd'hui, ces deux sortes d'évolutions et tendrait-on trop facilement à identifier de tout point la vie de l'individu constitué dans son organisme complet, avec ce que l'on est convenu d'appeler la vie de la cellule, ou avec le développement de l'embryon. Mais nous n'avons pas à nous occuper ici de ce qui a trait à l'embryogénie. Nous en dirons un mot, plus tard, au sujet de l'homme, quand il s'agira de la création de son âme dans le corps disposé à la recevoir (q. 118, art. 2).

Après cet aperçu rapide et ces notions générales d'ordre philosophique sur les puissances de la partie végétative, en vue de l'étude plus spéciale des puissances proprement humaines dans l'homme, nous devons, avant d'aborder encore directement cette étude, jeter un regard sur les puissances d'ordre sensible. Et là-dessus, nous examinerons deux choses : d'abord, les sens extérieurs (art. 3); et puis, les sens intérieurs (art. 4).

L'étude des sens extérieurs forme l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'on a convenablement distingué cinq sens extérieurs?

Pour étudier, sous tous ses aspects, cette question des sens extérieurs, telle surtout qu'elle se présente aujourd'hui, avec les observations si minutieuses et si détaillées de la science expérimentale, il y faudrait plus qu'un article, et même plus qu'un traité; des volumes n'épuiseraient pas le sujet. C'est plutôt du point de vue philosophique, sinon même en raison d'une préoccupation théologique, comme d'ailleurs il nous en a avertis, que saint Thomas va étudier la question. Dans son commentaire sur le second livre *de l'Ame*, depuis la leçon 10 jusqu'à la leçon 24, il a suivi pas à pas l'admirable enquête menée par Aristote avec la prudence et la clairvoyance qui caractérisent le génie du philosophe grec; et nous trouverons, ici, dans l'unique article de la *Somme*, le fruit ou le résultat de cette enquête. Les conclusions de saint Thomas domineront, en les éclairant de la plus vive lumière, les innombrables travaux de vérification auxquels la science contemporaine se livre tous les jours.

Quatre objections veulent prouver qu' « on a mal fait de distinguer cinq sens extérieurs ». — La première arguë de ce que « le sens porte sur la connaissance des accidents »; il ne lui appartient pas, en effet, d'atteindre la substance en tant que telle ; ceci est le propre de l'intelligence. « Or, il y a plusieurs genres d'accidents » : on en compte neuf, qui se subdivisent eux-mêmes en multiples espèces. « D'autre part, les puissances se distinguent en

raison des objets. Il s'ensuit, semble-t-il, que les sens doivent se multiplier, autant », pour le moins, « que les genres d'accidents ». — Cette objection nous vaudra une réponse intéressante et importante de saint Thomas. — Il en sera de même pour la seconde objection, qui porte sur les sensibles communs. « L'étendue, dit-elle, la figure et autres choses de ce genre qu'on appelle *sensibles communs*, ne sont pas ce qu'on appelle des *sensibles par occasion*, puisque au second livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 1; de S. Th., leç. 13), ils sont contredivisés à ces derniers ». Par conséquent, ils sont ordonnés directement à être perçus par le sens. « Et puisque toute diversité en ce qui est, de soi, objet de la puissance, diversifie cette puissance, comme il y a plus de différence entre l'étendue ou la figure et la couleur qu'il n'y en a entre la couleur et le son, si la différence qui existe entre la couleur et le son suffit à diversifier la puissance de perception sensible, combien plus, semble-t-il, ne faudra-t-il pas qu'il y ait une puissance distincte pour connaître l'étendue et la figure? » — La troisième objection dit qu' « il n'y a qu'un seul sens pour un seul genre d'objets contraires », car les contraires de même genre se connaissent l'un par l'autre, étant entre eux comme le parfait et l'imparfait : « c'est ainsi que la vue porte sur le blanc et sur le noir. Or, le sens du toucher est destiné à connaître plusieurs genres de contraires : il porte, en effet, sur le chaud et sur le froid, sur le sec et sur l'humide, et ainsi de suite. Donc il ne peut pas être un seul sens, mais il doit être multiple. Et, dès lors, il n'est plus vrai qu'il n'y ait que cinq sens ». — La quatrième objection trouve que le sens du goût ne devrait pas rentrer dans cette division. « L'espèce », en effet, « ne se divise pas contre le genre. Or, le goût est une espèce de toucher. Donc il ne faut pas qu'on le range à côté des autres sens, en dehors du toucher ».

L'argument *sed contra* se réfère à l'autorité d' « Aristote » qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. I, n. 1; de S. Th., leç. 1), qu'*il n'y a pas d'autre sens en dehors des cinq* » étudiés au second livre *de l'Ame*, et qui sont : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher.

Au corps de l'article, saint Thomas, avant d'exposer son sen-

timent, commence par signaler, au sujet de la question actuelle, trois explications qu'il écartera comme inefficaces. — « Il en est, nous dit-il, qui ont voulu tirer la raison de la distinction et du nombre des sens extérieurs du côté des organes, dans lesquels domine tel ou tel élément, soit l'eau » dans le cristallin de l'œil, « soit l'air » dans le tympan de l'oreille, « soit tout autre élément » dans tel ou tel autre organe. — « D'autres ont voulu tirer cette même raison du côté du milieu, qui est conjoint », comme dans le sens du toucher et du goût, « ou séparé », comme dans les autres sens; et ce milieu serait encore l'air, l'eau, ou toute autre chose de ce genre. — « D'autres enfin l'ont voulu tirer de la nature diverse des qualités sensibles, selon que ces qualités sont celles d'un corps simple ou qu'elles résultent d'une combinaison ».

« Mais rien de tout cela n'est à propos », déclare saint Thomas. — « Ce n'est pas, en effet, pour les organes que sont les puissances, mais les organes pour les puissances; et, par suite, ce n'est pas parce que les organes sont divers que les puissances sont aussi diverses, mais si la nature a institué une telle diversité dans les organes, ça été pour qu'ils répondent à la diversité des puissances. — Pareillement, les divers milieux ont été attribués aux divers sens, selon qu'il était à propos pour que l'acte des diverses puissances pût se produire. — Quant aux natures des qualités sensibles, ce n'est pas au sens qu'il appartient de les connaître, mais bien à l'intelligence ».

« Et donc », c'est d'une autre manière qu' « il faut assigner la raison de la distinction et du nombre des sens extérieurs, selon cela même qui de soi et proprement convient au sens. Or, le sens est une certaine puissance passive », non pas, sans doute, à la manière de la puissance essentielle dans l'ordre d'être, comme l'est la matière première, puisque le sens est une *puissance d'agir;* mais parmi les puissances d'agir, il n'est pas de celles qui créent leur objet; il présuppose l'existence de cet objet et en reçoit l'impression. Le sens est une certaine puissance passive « apte à être modifiée par l'action du sensible extérieur ». Cette définition du sens est d'une importance extrême. Nous sommes ici au point de départ de toutes nos connaissances. Selon qu'on

est dans le vrai ou qu'on est dans le faux sur ce point de départ, tout le reste est vrai ou erroné. Les idéalistes subjectivistes se sont trompés, parce qu'ils n'ont pas pris garde à la vraie nature du sens, qui est d'être une puissance passive, devant être actionnée, pour pouvoir produire elle-même son action proprement vitale, par l'action semi-physique, semi-spirituelle, du sensible extérieur. C'est précisément par cette action du sensible extérieur sur la puissance passive qu'est le sens, que ce dernier est provoqué à percevoir le sensible qui agit ainsi sur lui. Et non seulement il est provoqué, par cette action, à le saisir, comme si le sensible éveillait le sens, qui aurait de par ailleurs en lui-même et d'une façon innée tout ce qu'il faudrait pour connaître ce sensible, soit qu'il le porte préalablement en lui, comme le voulaient les platoniciens, soit qu'il applique à la matière informe du sensible ou de l'expérience les formes *a priori* de temps et d'espace comme l'a imaginé Kant ; — mais le sens reçoit du sensible cela même qui fait qu'il le perçoit et le saisit tel qu'il est. L'exemple classique et admirablement approprié, comme le remarque saint Thomas qui le reproduit et l'explique dans son commentaire du second livre *de l'Ame* (leç. 24), est celui du sceau et de la cire, donné par Aristote. La cire, par elle-même, n'a rien de la forme du sceau ; mais elle a, par elle-même, de pouvoir recevoir, sous forme d'empreinte, la figure du sceau ; et quand elle a cette figure, c'est uniquement à l'action du sceau sur elle qu'elle la doit. Aussi bien et à cause même de cela, est-ce adéquatement la même figure qui est sur le sceau et qui est dans la cire. Et si la cire, au lieu de n'être qu'une matière inerte, était un être sentant, pouvant réagir, de façon vitale, dans le sens de l'action du sceau sur elle, elle redirait évidemment et saisirait dans sa réalité adéquate la figure du sceau, qui est, en elle, de tout point, en tant que figure, ce qu'elle est sur le sceau lui-même.

Or, c'est là précisément ce qui se passe dans le phénomène vital de la sensation. L'objet extérieur agit sur le sens et imprime sa figure dans la cire. Seulement, et parce que le sens est une puissance vitale, il réagit sous cette action et redit adéquatement la similitude imprimée en lui. « *Cela donc qui du dehors vient*

agir sur le sens et le modifier, c'est cela même qui, de soi, est perçu par le sens ; et, par suite, c'est selon la diversité de cet objet, que les puissances sensitives devront nécessairement se distinguer ».

Là-dessus, saint Thomas nous avertit qu' « il y a une double immutation : l'une, naturelle ; l'autre, spirituelle. L'immutation naturelle » ou physique « est celle où la forme de l'agent modificateur est reçue dans le sujet modifié, selon l'être naturel ; c'est ainsi que la chaleur du feu qui chauffe est reçue dans le bois chauffé » : en recevant la forme chaleur, le bois devient lui-même réellement chaud. « L'immutation spirituelle est celle où la forme, principe modificateur, est reçue dans le sujet modifié, selon l'être spirituel ; c'est ainsi que la forme de la couleur est reçue dans la pupille : la pupille, en effet, n'en devient pas, pour cela, colorée ». Quand nous parlons d'*être spirituel*, ici, il faut prendre ce mot dans un sens large. Ce n'est pas pour signifier que cet être subsiste en dehors de toute matière, comme quand nous parlons de la spiritualité de Dieu, ou des anges, ou même de l'âme humaine ; car cet être, dans la connaissance sensible, est reçu en un sujet matériel qui est l'organe. Mais c'est pour marquer qu'il n'est pas reçu dans ce sujet, selon le même être matériel qu'il a en lui-même, dans l'être où il subsiste. On l'appelle *spirituel*, parce qu'il est, d'une certaine manière, dépouillé de la matière, bien qu'il ne le soit pas pour subsister en lui-même, ni non plus aussi parfaitement que s'il était reçu dans une faculté inorganique, comme nous verrons que c'est le cas pour l'espèce intelligible reçue dans l'intelligence.

Ainsi donc, il y a une double sorte d'immutation : l'immutation naturelle et l'immutation spirituelle. De ces deux immutations, l'immutation naturelle ne saurait suffire « pour l'opération du sens ; il » y « faut l'immutation spirituelle qui imprime dans l'organe du sens la similitude de la forme sensible. Si, en effet, la seule immutation naturelle suffisait pour que se produise l'acte de sentir, tous les corps naturels produiraient cet acte, quand ils sont modifiés et altérés ». La remarque est péremptoire et ne souffre pas de réplique. C'est précisément par là que les êtres sensibles se distinguent des corps bruts ou de la plante :

pour les uns, toute action du dehors se limite à une communication physique de l'être qui agit ; pour les autres, cette communication n'est pas seulement d'ordre physique ; elle est aussi d'ordre spirituel, au sens qui a été expliqué. Que si elle peut être, dans ceux-ci, d'ordre spirituel, ce n'est évidemment pas en raison de l'être qui agit ; car il demeure lui-même et il ne change en rien, que son action porte sur un corps brut ou qu'elle porte sur un être sentant. C'est donc en raison du sujet qui sent, et parce qu'en lui, dans sa nature même, se trouve un principe qui n'est pas dans les autres êtres, c'est pour cela qu'en lui peut être reçu, d'une façon spirituelle, l'être qui n'est reçu que d'une façon naturelle dans les corps bruts ou dans les plantes. Par où nous voyons que ce n'est pas un vain mot, un mot vide de sens, ou une simple étiquette que l'on met en avant, quand on dit que le sens *est la faculté de recevoir selon un être spirituel la forme des corps extérieurs*. On désigne par là une faculté spéciale, d'ordre très réel, bien que cette faculté ne puisse pas tomber sous l'analyse ou l'expérimentation des physiciens et des chimistes. Les physiciens et les chimistes ne peuvent saisir par leurs instruments, même les plus perfectionnés, que la matière ou les dispositions de la matière ; ils ne saisissent jamais la forme ou l'acte dans leur essence intime, surtout quand il s'agit d'êtres vivants. Ceci est le propre exclusif de la raison soit philosophique, soit même scientifique, mais nullement de l'expérience ou du sens. Comme nous l'a dit ici même saint Thomas : les natures des choses, même les natures des qualités sensibles, ne sont pas l'objet du sens ; elles relèvent uniquement de l'intelligence ou de la raison. Et c'est précisément par la raison, sur la constatation, faite par les sens eux-mêmes, de la différence qui existe, dans l'assimilation des objets extérieurs, entre les corps bruts et les êtres doués de sensation, que nous arrivons à la connaissance de la faculté sensible.

La faculté sensible est donc le pouvoir qu'a l'être sensible de recevoir en lui, selon un être spirituel, la forme des objets extérieurs qui agissent sur lui.

« Or », il faut savoir qu' « il est des sens où ne se trouve que la seule immutation spirituelle, comme dans la *vue* » ; pour les

anciens, le phénomène de la vision se produisait par l'action de la couleur sur la pupille, action qui ne supposait aucune altération physique du côté de l'organe, ni, du côté de l'objet, aucune altération ou aucun déplacement ; seule, la transparence de l'air constituée en acte par la lumière, était requise pour que la couleur agisse sur l'œil et s'imprime en lui selon ce que nous avons appelé son être spirituel. Cette théorie n'excluait pourtant pas, comme étant la base du phénomène de la vision, un certain mouvement local. Les anciens différaient des modernes, en ce que, pour eux, la lumière était d'ordre qualitatif ; mais ils accordaient que toute modification d'ordre qualitatif présupposait ce qu'ils appelaient le premier de tous les mouvements dans le monde des corps et qui est le mouvement local [Cf. ce que nous avons dit plus haut (q. 67, art. 3), au sujet de la lumière]. Il demeure donc vrai, même avec la théorie moderne des vibrations, que le phénomène de la vision a pour caractère distinctif, d'une part, le non-déplacement de l'objet, car l'objet coloré n'a pas à se mouvoir pour être perçu, et, de l'autre, la non-altération de l'organe, qui ne devient nullement coloré, du simple fait qu'il est actionné par la couleur et qu'il la voit.

« D'autres sens », poursuit saint Thomas, « supposent, en même temps que l'immutation spirituelle, aussi l'immutation naturelle, soit du côté de l'objet seulement, soit aussi du côté de l'organe. — Du côté de l'objet, on trouve l'immutation naturelle, quant au lieu, dans le *son*, qui est l'objet de l'*ouïe* : le son, en effet, est causé par une percussion et une commotion de l'air ». On remarquera cette définition du son, et combien elle est objective. Saint Thomas n'est pas de ceux pour qui « toutes les excitations sonores qui nous assaillent, les bruits de machine, les bruits de la nature, les mots et les cris de nos semblables sont produits » seulement « par des excitations de notre nerf acoustique [1] ». Sans doute, il exige, pour que l'objet sensible soit perçu

1. *L'Ame et le Corps*, par Alfred Binet (collection de la Bibliothèque de Philosophie scientifique), p. 23. — Le même auteur dit encore, au même endroit : « c'est dans notre cerveau que le bruit se produit : en dehors, règne un silence de mort. On pourrait en dire autant de tous nos autres sens. Il n'existe probablement dans la nature, en dehors de nous, ni couleur, ni odeur, ni son,

ou senti, que le sens existe et soit en état d'agir ; mais, d'autre part, et pour affirmer la part du sujet qui agit, dans la sensation, il se garde bien de supprimer l'objet sensible en tant que sensible. Il croit, avec le bon sens et l'expérience, que le son, même en tant que son, ne cesse pas d'exister parce que le sourd ne l'entend pas. Pour lui, nos sens, tous nos sens, sont « révélateurs de la réalité extérieure », puisqu'ils sont faits uniquement pour nous révéler cette réalité. Ils n'ont pas d'autre raison d'être. Ce n'est pas pour produire en nous de simples excitations subjectives que nos nerfs nous ont été donnés ; dans leur état normal, ils ne doivent vibrer qu'au contact de la réalité extérieure : leur mission est de nous informer au sujet de cette réalité. Il est vrai que nous n'avons pas à sortir de nous-mêmes pour connaître le monde extérieur. Mais nous ne sommes pas, pour cela, des « emmurés » ; car le monde extérieur peut pénétrer chez nous par tous nos sens, dont on a dit, très justement, qu'ils étaient comme « les fenêtres » de l'âme.

Ainsi donc, du côté de l'objet, nous avons une immutation naturelle, quant au lieu, dans le son, objet de l'ouïe. « Nous aurons, toujours du côté de l'objet, une immutation naturelle aussi, mais par mode d'altération », et non plus seulement par mode de mouvement local, « dans l'*odeur*, qui est l'objet de l'*odorat* : il faut, en effet, qu'un corps soit, d'une certaine manière, modifié par le chaud, pour qu'il répande quelque odeur ». Tout le monde s'accorde à reconnaître, parmi les savants, que si l'objet de l'ouïe n'est que le résultat d'une action physique, le son n'étant qu'une vibration de l'air, il faut, pour le sens de l'odorat, une certaine action chimique du côté de son objet : c'est exactement cela même que saint Thomas et Aristote appelaient du nom d'altération.

« Restent les sens du *goût* et du *toucher*. Ils ont ceci de par-

ni force, ni résistance, ni étendue, ni rien de ce que nous connaissons comme sensation. La lumière est produite par une excitation du nerf optique, elle ne brille que dans notre cerveau ; quant à l'excitation elle-même, rien ne prouve qu'elle soit lumineuse ; en dehors de nous, c'est la nuit profonde, c'est même moins que la nuit, puisque la nuit est corrélatrice de la lumière. Aucun de nos sens n'est révélateur de la réalité extérieure, aucun sans exception. Nous ne sortons jamais de nous-mêmes. Nous sommes des emmurés ».

ticulier, que l'organe lui-même », et non plus seulement l'objet, « est soumis à une certaine immutation naturelle ; car la main qui touche un corps chaud devient chaude, et la langue devient humide sous l'humidité des saveurs ». Saint Thomas fait remarquer qu'il n'en était pas de même pour les sens de l'odorat et de l'ouïe. « L'organe de l'odorat ou de l'ouïe ne subit aucune immutation naturelle, du fait qu'il saisit son objet, si ce n'est d'une manière tout accidentelle » ; c'est-à-dire en tant que le sens du toucher se trouve répandu dans tout le corps et à la base même des autres sens. A cause de cela, si leur objet est trop violent ou si à leur objet propre se joignent les qualités actives, d'ordre physico-chimique, qui sont l'objet propre du sens du toucher, ils peuvent eux-mêmes être altérés d'une altération physique et chimique. Mais ce n'est pas directement et en raison d'eux-mêmes ou de leur objet sous sa raison d'objet. Même le sens de l'odorat, qui serait le plus rapproché de cette altération possible, ne la subit pas de soi. En effet, de ce que l'odorat perçoit une odeur ou un parfum, il n'en devient pas lui-même parfumé ou odorant, si ce n'est parce que ce parfum sera si fort que tout le corps lui-même en demeurera imprégné.

On voit donc la raison formelle de la distinction des divers sens extérieurs. Elle se tire du rapport divers qu'ils disent à leur objet. Lorsque ce rapport n'implique, de part et d'autre, qu'une simple immutation spirituelle, nous avons le sens de la vue. S'il y a, du côté de l'objet, une immutation naturelle, par mode de simple mouvement local, c'est le sens de l'ouïe. Ce sera le sens de l'odorat, quand l'immutation de l'objet se fera par mode d'altération chimique. Enfin, nous aurons le sens du goût et du toucher, quand l'organe lui-même se trouvera modifié d'une modification physico-chimique.

Saint Thomas signale, en terminant, et d'après la nature même de chaque sens qu'il vient de préciser, la place que nous devons leur assigner à chacun, au point de vue de la perfection et de l'excellence. « Le sens de la vue, parce qu'il est sans immutation naturelle, soit du côté de l'organe, soit du côté de l'objet, est le plus spirituel de tous les sens et le plus parfait, comme aussi le plus étendu. Après le sens de la vue, viennent

celui de l'ouïe, et ensuite, celui de l'odorat, qui ont l'immutation naturelle du côté de l'objet »; et si, entre ces deux sens, l'ouïe vient d'abord, c'est que « le mouvement local », qui cause le son, « est plus parfait que le mouvement d'altération », cause de l'odeur; « il lui est aussi naturellement antérieur, comme il est prouvé au huitième livre des *Physiques* (ch. VII, n. 2 et suiv.; de S. Th., leç. 14). Quant au toucher et au goût, ils sont, de tous, les plus matériels. Nous dirons bientôt (à l'*ad 3um* et à l'*ad 4um*) comment ils se distinguent. De là vient aussi que les trois autres sens ne supposent pas dans leur action un milieu conjoint, de peur qu'une certaine transmutation naturelle ne parvienne jusqu'à l'organe, comme il arrive pour les deux derniers ». Pour les trois premiers sens, en effet, l'action de sentir ne se produirait pas s'il n'y avait un milieu interposé, distinct du sujet sentant : c'est ainsi qu'on ne pourra rien voir, ni entendre, ni odorer, si on applique directement sur l'organe l'objet propre de ces divers sens. Il n'en est pas de même pour le goût et le toucher qui requièrent, au contraire, le contact immédiat de leur objet.

L'*ad primum* fait observer que « tous les accidents n'ont pas, de soi, la vertu d'agir sur un objet et de le modifier ou de le changer; il n'y a que les seules qualités appartenant à la troisième espèce » du genre d'accidents qui porte ce nom. L'on sait que la qualité est le second genre d'accidents, venant immédiatement après la quantité, qui est le premier. Et ce second genre d'accidents se subdivise lui-même en quatre espèces : la disposition et l'habitude; la puissance et l'impuissance; la passion et la qualité active ou passive; la forme et la figure. C'est, comme on le voit, à la troisième espèce qu'appartiennent les qualités d'ordre physique ou chimique, qui, dans le monde des corps, ont le pouvoir d'agir et de causer quelque immutation dans l'être de l'objet. Elles répondent exactement à ce qu'on appelle aujourd'hui les forces physico-chimiques. Saint Thomas nous dit qu' « elles sont le principe de tout mouvement d'altération ». Il ajoute qu' « elles seules, par conséquent, doivent être l'objet propre des divers sens », puisque, nous l'avons dit, l'action du sens présuppose une immutation ou physique ou spirituelle

causée en lui par l'objet extérieur. « Aussi bien, Aristote avait-il déclaré, au septième livre des *Physiques* (ch. II, n. 4; de S. Th., leç. 4), que le sens est altéré par cela même qui altère les corps bruts ». Nous avons déjà fait remarquer, à propos des éléments (q. 66, art. 2), combien féconde pourrait être, pour la vraie connaissance du monde physique ou de la nature des corps, cette observation géniale d'Aristote. Nous en trouvons ici une nouvelle application. Les savants qui s'obstinent à vouloir ramener tous les faits ou tous les phénomènes d'ordre physique à de simples variantes de mouvement local, ont-ils pris garde qu'ils détruisaient du même coup ce qui constitue la raison formelle de la distinction de nos cinq sens. Outre que le mouvement local n'est pas l'objet propre d'un sens déterminé, comme nous l'allons dire à l'*ad secundum*, il y a encore, que si les sens avaient pour unique objet de saisir les vibrations, on ne voit pas pourquoi tous les sens ne se ramèneraient pas à un seul. Ce ne serait plus qu'une question de plus et de moins dans le nombre ou dans la rapidité des vibrations; et ceci ne varie point l'espèce, pas plus que la diversité des couleurs ne diversifie le sens de la vue. Si donc nous avons cinq sens différents, c'est qu'il y a cinq sortes d'objets spécifiquement différents à percevoir; et ces objets ne se distinguent ainsi spécifiquement que parce qu'ils appartiennent à cette troisième espèce de la qualité où l'on peut avoir et où l'on a, en effet, des principes d'action corporelle spécifiquement distincts selon la manière que nous avons expliquée. Il n'est donc pas vrai, dans la pensée d'Aristote et de saint Thomas, que la couleur, le son, l'odeur, la saveur, le froid et le chaud, le sec et l'humide et le reste, ne soient que de simples variantes de vibrations atmosphériques ou éthérées : si le mouvement local est à la base — et saint Thomas avec Aristote l'affirment expressément — par contre ce n'est pas dans le mouvement local que consiste la raison formelle d'objet sensible; à cette base s'ajoute la raison de principe d'immutation appartenant à la troisième espèce du genre qualité.

Nous avons une confirmation éclatante de cette doctrine d'Aristote et de saint Thomas dans le fait que chacun des divers sens, en même temps qu'il a un organe extérieur parfaitement distinct,

possède aussi un nerf de constitution *spécifiquement* différente : c'est ainsi que le nerf optique ébranlé ne donne jamais que des couleurs; le nerf acoustique ne donne jamais que des sons; le nerf olfactif, que la sensation des odeurs; le nerf trijumeau, aboutissant à la membrane muqueuse de la langue, que des saveurs; les nerfs craniens et les nerfs rachidiens, aboutissant à toute la périphérie du corps, mais plus spécialement à la main, que les sensations de froid ou de chaud, de sec ou d'humide, de solide ou de mou, etc. [Cf. Müller, *Physiologie*, t. II, l. 5, ch. IV (traduction Jourdan)]. Cette constitution spécifiquement différente des nerfs propres aux divers sens prouve manifestement qu'il y a, dans le monde sensible, *des objets spécifiquement distincts à percevoir*. Il n'est pas admissible, en effet, que la nature ait doté l'être sentant de cinq moyens différents de perception qui n'auraient en réalité qu'un seul et même objet *formellement identique en tant qu'objet*. La vie de l'être sensible ne serait plus qu'une succession ininterrompue d'illusions mensongères. Cet être sentant croirait voir des couleurs, entendre des sons, respirer des parfums, goûter des saveurs, subir l'action du froid et du chaud, du sec et de l'humide, là où il n'y aurait absolument rien autre que des déplacements de molécules et d'atomes. Une telle conception, si elle peut satisfaire le besoin d'analyse ou d'observation expérimentale qui porte seulement sur la *division de l'être quantitatif*, supprime tout le côté formel ou qualitatif du monde de la nature. Elle est antiphilosophique et antirationnelle au premier chef.

L'*ad secundum* explique la vraie nature des sensibles communs et la manière dont l'être sentant les perçoit. « L'étendue, la figure et autres choses de ce genre », c'est-à-dire le mouvement, le repos et le nombre, « qu'on appelle du nom de *sensibles communs*, occupent le milieu entre les sensibles propres et les sensibles par occasion. — On appelle sensibles propres, les objets des divers sens » pris en particulier. Nous les avons spécifiés à l'*ad primum* et au corps de l'article. Ils sont appelés tels parce qu' « ils agissent premièrement », ou selon tout eux-mêmes, « et de soi », non d'une façon occasionnelle, « sur le sens, causant en lui l'immutation dont nous avons parlé. Ils doivent

de pouvoir agir ainsi, à ce qu'ils sont des qualités actives, principes d'altérations. — Quant aux sensibles communs, ils se ramènent tous à la quantité. La chose est évidente pour l'*étendue* et pour le *nombre*, puisque ce sont là les espèces de la quantité » : la quantité, en effet, se divise en quantité continue et quantité discrète : la première est l'étendue géométrique ; la seconde, le nombre arithmétique. « Pour *la figure*, elle a trait, elle aussi, à la quantité, dont elle est, en quelque sorte, la qualité : on la définit, en effet : une certaine termination de l'étendue. Restent *le mouvement* et *le repos ;* mais le sens ne les perçoit qu'autant que le sujet se trouve d'une ou de plusieurs manières par rapport à ses propres dimensions ou à la distance locale, s'il s'agit du mouvement d'augmentation et de croissance ou du mouvement local ; et s'il s'agit du mouvement d'altération, c'est en raison des qualités sensibles qu'il est perçu ; de telle sorte que percevoir le mouvement et le repos, pour le sens, c'est percevoir en quelque façon l'*un* et le *plusieurs* », ce qui nous ramène toujours à la quantité. « D'autre part, la quantité est le sujet prochain » et immédiat « de la qualité, principe d'altération : c'est ainsi que la superficie » ou la surface du corps « est le sujet de la couleur. Il suit de là, que les sensibles communs », dont nous avons vu que tous se ramènent à la quantité, « n'affectent pas le sens premièrement et de soi, mais seulement en raison des qualités sensibles » subjectées dans la quantité : « la surface, par exemple, n'agit sur l'œil qu'en raison de la couleur subjectée en elle. — Et cependant, nous ne dirons pas que les sensibles communs ne soient que des sensibles par occasion », ou qu'ils soient totalement, de soi, en dehors de la sphère des sens, « parce que ces sortes de sensibles sont cause d'une certaine diversité dans l'immutation du sens » par le sensible propre. « Le sens, en effet, se trouve tout autrement affecté selon qu'il s'agit d'une grande surface ou d'une petite surface : aussi bien disons-nous de la blancheur, par exemple, qu'elle est elle-même grande ou petite », selon que la surface affectée par la blancheur est petite ou grande : la blancheur reste la même en intensité ; mais elle diffère en extension ; « et c'est encore pour cela qu'elle est elle-même divisée quand on divise son sujet ». Il y a donc une réelle

dépendance, une dépendance très intime, entre la qualité active qui constitue l'objet propre de tel sens, et l'étendue ou la quantité qui est le sujet de cette qualité et qui la porte. Pour ce motif, la quantité n'est pas indifférente à la perception sensible ; et si l'on ne peut pas dire que ce qui s'y réfère, comme l'étendue, le nombre, la figure, le mouvement et le repos, ait la raison de sensible propre, on ne dira pas non plus que ce ne soit qu'un sensible d'occasion ou par accident, à la manière dont on dit, par exemple, de l'âme raisonnable, qu'elle est sensible par occasion : elle n'est telle, en effet, qu'en raison du corps auquel, en fait, elle se trouve unie.

Dans son commentaire sur le second livre *de l'Ame* (leç. 13), saint Thomas complète et précise encore cette doctrine fort délicate relative aux sensibles communs. « La sensation, dit-il, consiste dans une certaine passion ou une certaine altération », soit spirituelle soit physique, « causée dans le sens par le sensible. Il s'ensuit que tout ce qui causera une différence dans la passion elle-même ou l'altération du sens, aura rapport, de soi, au sens, et sera, de soi, sensible. Ce qui, au contraire, ne causera aucune différence dans l'immutation du sens, ne pourra être dit sensible qu'accidentellement ou par occasion. Or, une chose peut causer de la différence dans l'immutation du sens, d'une double manière. Ou bien, en raison de la qualité même qui agit ; et, de cette manière, cause de la différence dans l'immutation du sens tout ce qui est sensible de soi, selon qu'il s'agit de couleur ou de son, de blanc ou de noir. Ces qualités actives qui peuvent agir sur le sens, forment les sensibles propres auxquels la puissance sensitive est, de soi, ordonnée. Aussi bien c'est en raison de telles différences dans ces sortes de sensibles que les sens eux-mêmes se distinguent. Il est d'autres choses qui causent de la différence dans la transmutation du sens, non pas en raison de la qualité qui agit » et qui reste spécifiquement la même, « mais en raison du mode dont se produit son action. Les qualités sensibles, en effet, meuvent le sens, selon qu'elles sont dans un corps et qu'elles occupent une place dans l'ordre corporel. Aussi bien, leur motion varie-t-elle, suivant qu'elles sont subjectées en un corps grand ou petit, et qu'elles sont diversement situées, c'est-

à-dire qu'elles sont plus ou moins loin. C'est de cette manière que les sensibles communs peuvent apporter quelque différence dans l'immutation du sens. Car il est manifeste que selon chacun d'eux l'étendue ou le site varient. Et parce qu'ils ne se réfèrent pas au sens à titre de qualités actives, pour ce motif, les puissances sensitives ne se différencient pas à cause d'eux, mais ils demeurent communs à plusieurs sens ».

Ainsi donc, pour saint Thomas et pour Aristote, le mouvement, dont beaucoup de modernes voudraient faire l'unique objet sensible, n'est même pas un sensible propre ou direct ; il appartient aux sensibles communs, c'est-à-dire que plusieurs sens, et même tous, peuvent concourir à le percevoir. Et il importe de noter cela ; car il semble bien que toute la question, si débattue parmi les modernes, de l'objectivité, ou plutôt de l'extériorisation de nos sensations, dépend de cette remarque ou de cette distinction entre les sensibles propres et les sensibles communs. L'œil n'a pas à nous renseigner, de soi, sur la distance du corps qui agit sur lui : il n'a qu'à redire la nature exacte de la qualité *couleur* qui l'actue. Ce n'est que par ce qu'on appelle l'éducation des sens, ou l'action combinée de plusieurs sens, que le sujet sentant se rend compte de l'étendue, de la distance, du relief, du déplacement des corps dont les qualités actives ont agi ou agissent sur ses divers sens particuliers. Et c'est aussi par l'action combinée de plusieurs sens, soit internes soit externes, surélevée par la conscience rationnelle qui est un acte de la faculté intellectuelle, comme nous le verrons plus loin (q. 79, art. 13), que nous arrivons à saisir la distinction et l'opposition qui existe entre le moi et le non-moi.

L'*ad tertium* précise la vraie nature du toucher. « Ainsi qu'Aristote paraît le dire, au second livre *de l'Ame* (ch. XI ; de saint Th., leç. 22, 23), déclare saint Thomas, le sens du toucher est un, au point de vue générique, mais se divise en plusieurs sens, au point de vue spécifique ; et c'est pour cela qu'il est apte à saisir diverses sortes de contraires », ainsi que le faisait remarquer l'objection. « Ces divers sens », qui sont des espèces diverses du sens générique appelé le toucher, « ne sont pas situés en des parties différentes du corps, avec des organes séparés »,

comme il arrive pour les autres sens ; « ils s'accompagnent », au contraire, et se trouvent ensemble « par tout le corps ; et de là vient que leur distinction n'est pas apparente. — Quant au sens du goût, qui a pour objet l'amer et le doux, il accompagne le sens du toucher à la langue et non pas dans tout le corps; aussi pouvons-nous facilement l'en distinguer ». — Cette explication, donnée ici par saint Thomas, est le résumé de ce que nous lisons aux leçons 22 et 23 du commentaire sur le second livre *de l'Ame*. On trouve là des aperçus extrêmement intéressants sur l'organe propre du sens du toucher et sur son *milieu* conjoint, qui est la chair, étudiés par comparaison avec les organes et les milieux des autres sens. Nous ne pouvons reproduire ces admirables pages, non plus que toutes celles qui les précèdent, sur chacun des divers sens comparés à leurs sensibles propres; car ce serait nous éloigner par trop du but théologique de la *Somme ;* d'autant que c'est aussi tout le livre *De sensu et sensato*, commenté par saint Thomas avec la même richesse d'aperçus, qu'il nous faudrait également reproduire. Il nous aura suffi de rappeler que la doctrine résumée et condensée ici, dans l'article de la *Somme*, se trouve développée par le saint Docteur lui-même, aux endroits que nous venons de citer.

L'explication qui a été donnée, relativement aux subdivisions spécifiques du sens du toucher, avait pour but de répondre à la difficulté soulevée par l'objection et qui portait sur les diffférentes sortes de contraires, assignés comme objet propre de ce sens. — « On pourrait dire aussi, ajoute saint Thomas, donnant une seconde explication, que toutes ces contrariétés, prises en particulier, conviennent en un genre prochain, ayant d'ailleurs, toutes ensemble, un même genre commun, qui serait l'objet du toucher, selon sa raison commune. Seulement, ce genre commun est innomé, comme est aussi innomé le genre prochain du froid et du chaud ». Il n'en est pas de même dans les autres sens, où nous avons un genre prochain nettement désigné, comme, par exemple, dans le sens de la vue, le genre *couleur*, et, dans le sens de l'ouïe, le genre *son*. Avec cette seconde explication, nous pourrions, d'une certaine manière, garder la raison d'unité pour le sens du toucher, puisqu'il aurait, en tant que tel, pour objet pro-

pre, ce quelque chose de commun dont nous n'avons pas le nom et qui se subdivise, comme en des genres compris sous lui, en ces multiples contrariétés de froid et de chaud, de sec et d'humide, de dur et de mou, etc., que le sens du toucher a pour mission de saisir. C'est ainsi que dans le genre suprême *corps*, nous avons, par mode de subdivision, les contrariétés graduées qui sont, d'abord, *animé* et *inanimé;* puis, pour le nouveau genre *animé*, la contrariété *sensible* et *insensible ;* puis encore, pour le genre *sensible,* la contrariété *raisonnable* et *irraisonnable* [Cf. commentaire du second livre *de l'Ame,* leç. 22].

L'*ad quartum* explique comment le sens du goût se distingue du sens du toucher. « Le sens du goût », déclare saint Thomas, « est, au dire d'Aristote, une certaine espèce de toucher qui ne se trouve que dans la langue. Il rentrerait dans le toucher considéré comme sens général, mais se distinguerait du toucher quant aux espèces de ce sens qui se trouvent répandues dans tout le corps. — Que si, ajoute le saint Docteur, le sens du toucher ne constitue qu'un seul sens, à cause de cette raison commune d'objet dont nous avons parlé, dans ce cas il faudra dire que le goût se distingue du toucher, parce qu'il y a, de part et d'autre, une raison diverse d'immutation. Le toucher, en effet, subit une immutation naturelle et non pas seulement spirituelle, relativement à son organe, selon la qualité qui constitue proprement son objet » : en percevant le chaud ou le froid, il devient lui-même froid ou chaud. « Il n'en va pas de même pour le goût, dont l'organe ne subit pas nécessairement une immutation naturelle selon la qualité qui constitue proprement son objet, en telle manière que la langue devienne douce ou amère quand elle perçoit l'amer ou le doux; cet organe du goût n'est modifié dans le sens d'une immutation naturelle que selon la qualité préalable sur laquelle la saveur repose, et qui est l'humide, objet propre du toucher ». On remarquera combien fine et adaptée est cette dernière explication donnée par saint Thomas, pour montrer comment le sens du goût diffère, spécifiquement, du sens, pourtant si voisin, du toucher.

On s'est demandé si le phénomène de la sensation propre à chacun des cinq sens externes se produisait dans l'organe même

de ces sens, comme, par exemple, la vision dans l'œil, l'audition dans l'oreille, l'olfaction dans le nez, etc. ; ou bien, si ce n'était pas plutôt dans le cerveau, au point précis où aboutissent les nerfs propres à chacun de ces organes et de ces sens. Parmi les physiologistes et les philosophes modernes, il en est un assez grand nombre qui admettent de préférence le second sentiment. Le cardinal Mercier semble vouloir que les sens externes et le sens commun ou central ne constituent qu'un même organe de *perception* sensible [Cf. *La Psychologie*, p. 202]. D'autres, au contraire, tiennent pour certain que la sensation *formelle*, propre à chacun des sens externes, se parfait dans l'organe lui-même, et réservent pour un organe spécial, d'ordre intime et qui est propre au sens *commun* ou central, la perception de la sensation réalisée dans l'organe extérieur. Ce sentiment, plus conforme au langage ordinaire, expression de la *philosophia perennis*, et qui, d'ailleurs, n'est pas moins en harmonie avec l'observation scientifique, est, à n'en pas douter, le sentiment d'Aristote et de saint Thomas [Cf. sur ce point et sur toute la question des sens externes, l'excellent travail de M. Farges, qui a pour titre : *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes ;* — Cf. aussi, du même auteur : *Le cerveau, l'âme et les facultés;* — du comte Domet de Vorges : *La perception de la psychologie thomiste*].

A la base de ce qu'on appelle aujourd'hui la vie de relation, se trouvent, pour l'homme, cinq moyens distincts et appropriés de communiquer avec le monde extérieur. Ce sont les cinq sens externes. Ils ont tous ceci de commun, qu'ils sont une aptitude à recevoir l'action des objets qui sont au dehors, distincts de l'homme, de façon à pouvoir ensuite, ainsi actués et déterminés dans leur être de principes sentants, traduire exactement, sous forme de sensation actuelle, le caractère propre de l'objet qui les a actionnés. Rien de plus objectif qu'une telle perception. Elle dépend tout entière, dans sa détermination précise, de la réalité extérieure qui agit ainsi sur le sens. Et parce que le sens n'est rien autre que l'aptitude à recevoir cette action pour la traduire ensuite sous forme de sensation, il faudra donc que suivant la

diversité des objects qui agissent, le sens lui-même se distingue et se diversifie. — Il est une première catégorie d'objets qui agissent sur le sens d'une manière en quelque sorte purement spirituelle. Ils ne changent en rien eux-mêmes, non pas même par mode de déplacement, et s'ils transforment le sens en eux-mêmes, ce n'est pas en cet être physique qu'ils possèdent, mais seulement quant à ce qu'on pourrait appeler un mode d'être intentionnel ou spirituel. Ainsi en est-il des objets *colorés*, par rapport à la *vue*. — D'autres objets ont, en plus, de changer eux-mêmes, non pas précisément dans leur être constitutif, mais par mode de déplacement. Ils se meuvent et en se mouvant ils causent dans l'air ce phénomène qui est le *son* et que *l'ouïe* a pour objet de percevoir. — D'autres objets changent même dans leur être constitutif. Il y a une certaine action chimique qui se produit en eux, et, par eux, dans le milieu atmosphérique ou aquatique, d'où résulte dans le sens de *l'odorat* la perception des *odeurs* et des *parfums*. — Un autre genre d'action consiste à modifier le sens lui-même dans son être naturel ou physique, soit seulement quant à l'une des propriétés qui précèdent immédiatement les propriétés formelles de son objet, soit quant à ces propriétés formelles elles-mêmes. Ainsi en est-il de l'action des *saveurs* sur le *goût*, et des *qualités tangibles* sur le *toucher*.

Toutes ces perceptions ne portent que sur des modes d'être accidentels. Les sens externes, par eux-mêmes, ne disent rien de la substance qu'affectent ces divers modes. Et même parmi les modes d'être accidentels, ce ne sont que les *qualités actives* des corps qui informent ainsi directement les sens. L'étendue et le relief, le nombre et la distance, le mouvement et le repos, la forme et la figure, ou toutes autres choses ayant trait au monde extérieur, dans ses modalités accidentelles, sont perçus non par tel ou tel sens déterminé — car ces choses-là n'agissent pas *directement et spécialement* sur l'un de nos sens — mais par l'action combinée de plusieurs sens, à la suite d'une éducation plus ou moins instinctive ou plus ou moins réfléchie.

Voilà le mode d'information qui est à la base de toutes nos connaissances. Mais pour être le plus fondamental et le plus indispensable, ce mode de connaissance n'est pas le seul pour nous.

Bientôt, nous aurons à parler d'un mode de connaissance infiniment supérieur et qui nous appartiendra en propre dans le monde des vivants corporels. D'ailleurs, même pour les êtres purement sensibles, il est un autre genre de puissances de connaître qui complète nécessairement les sens externes et dont nous devons maintenant dire un mot. C'est la question des sens internes. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les sens intérieurs se trouvent convenablement distingués?

L'existence des sens intérieurs avait été déjà affirmée par Aristote. Il parle expressément du sens commun ou central, de l'imagination, de la mémoire, et aussi de l'instinct ou de l'estimative, qui prendra, quand il s'agit de l'homme, le nom de cogitative. Seulement, il n'avait pas été fait, peut-être, avant l'article actuel de la *Somme*, un travail formel et explicite d'ensemble sur cette question. A ce point de vue, le présent article était une nouveauté, au moment où saint Thomas l'écrivait; et si l'enseignement qu'il nous livre est devenu, depuis, on peut le dire, universel et indiscuté dans l'École, c'est au saint Docteur que nous en devons l'expression parfaite et définitive.

Six objections veulent prouver que « les sens intérieurs ne sont pas convenablement distingués ». — La première arguë de ce que « le commun » ou l'universel « ne se divise pas contre le propre » ou le particulier. « Il n'aurait donc pas fallu que le *sens commun* » dont nous allons préciser la nature (et qu'il ne faudrait pas confondre avec la manière de juger qu'on appelle aussi de ce nom dans notre langue française) « soit énuméré parmi les facultés intérieures d'ordre sensible, en dehors des sens extérieurs propres ». — La seconde objection insiste pour exclure ce premier sens intérieur qui est le sens commun ou central. Elle le juge inutile. « Là où suffit le sens propre et extérieur, il n'est nullement besoin de supposer une faculté perceptive intérieure. Or, s'il s'agit de se prononcer sur les sensi-

bles, les sens propres et extérieurs suffisent : chaque sens, en effet, juge de son objet propre. Pareillement aussi, ils semblent suffire pour ce qui est de percevoir leurs actes; car l'action du sens étant en quelque sorte au milieu entre la puissance et son objet, il semble que si le sens peut percevoir la couleur, à plus forte raison pourra-t-il, comme étant plus rapprochée de lui, percevoir son action ou son acte de voir; et ce que nous disons du sens de la vue se doit dire des autres. Il n'était donc pas nécessaire d'affirmer, pour remplir ce double rôle, une puissance intérieure spéciale que l'on appelle le sens commun » ou central. — La troisième objection voudrait exclure la mémoire et l'imagination. « D'après Aristote, dit-elle [Cf. le livre *sur la mémoire et la réminiscence*, ch. 1, de S. Th., leç. 2], l'imagination et la mémoire sont des passions ou des modifications du premier principe de la sensation », qui n'est autre que les sens extérieurs propres et le sens intérieur central. « Or, la passion » ou la modification « ne se divise pas contre le sujet qu'elle affecte. Il s'ensuit que l'imagination et la mémoire ne doivent pas être considérées comme d'autres puissances, distinctes des sens » extérieurs propres et intérieur central. — La quatrième objection arguë contre l'estimative. « L'intelligence, dit-elle, dépend moins du sens que n'importe quelle puissance d'ordre sensible. Or, l'intelligence n'a aucune connaissance qu'elle ne tire des sens; ce qui a fait dire à Aristote, au premier livre des *Seconds Analytiques* (ch. XVIII; de S. Th., leç. 30), que *ceux qui manquent d'un sens manquent aussi d'une science* » : l'aveugle, par exemple, n'aura jamais, sinon par mode d'analogie très imparfaite et très lointaine, la science des couleurs. « Combien plus donc n'y a-t-il pas à supposer cette puissance d'ordre sensible qu'on appelle l'estimative et qui aurait pour objet de percevoir des choses que le sens ne perçoit pas ». — La cinquième objection ne veut pas que l'on confonde, même chez l'homme, dans une même puissance, ce qu'on appelle, d'une part, la cogitative et l'estimative, et, d'autre part, la mémoire et la réminiscence. « L'acte de la cogitative, qui consiste à conférer et à composer ou diviser, et l'acte de réminiscence, qui consiste à user d'un certain syllogisme pour retrouver le souvenir effacé, ne sont pas

moins distants de l'acte de l'estimative et de la mémoire que l'acte de l'estimative ne l'est de l'acte de l'imagination. Ou bien donc, la cogitative et la réminiscence doivent être assignées comme puissances distinctes de l'estimative et de la mémoire; ou bien l'estimative et la mémoire ne doivent pas être distinguées de l'imagination ». — La sixième objection voudrait ramener tous les sens intérieurs à un seul : l'imagination. « Saint Augustin, dit-elle, au douzième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VI, VII, XXIV), affirme qu'il y a trois genres de visions : la vision corporelle, qui se fait par le sens; la vision spirituelle, qui se fait par l'imagination; et enfin, la vision intellectuelle, qui se fait par l'intelligence. Il n'y a donc pas à admettre d'autre faculté intérieure, qui soit au milieu entre le sens et l'intelligence, sinon la seule imagination ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité d' « Avicenne, dans son livre *de l'Ame* » (quatrième partie, ch. I), qui « assigne cinq puissances sensitives intérieures : *le sens commun*, *la fantaisie*, *l'imagination*, *l'estimative* et *la mémoire* ». Saint Thomas gardera cette division et la fera sienne, sauf qu'il ramènera la fantaisie et l'imagination à une seule et même puissance.

Le corps de l'article est un exposé magistral de toute cette grande question des sens internes. Saint Thomas part de ce principe que « la nature n'étant jamais en défaut dans les choses nécessaires, il faut que les actions de l'âme sensitive soient assez variées pour suffire à la vie de l'animal parfait. D'autre part, toutes celles de ces actions qui ne peuvent pas être ramenées à un même principe requièrent des puissances diverses, la puissance de l'âme n'étant rien autre que le principe prochain des opérations du vivant. — Or, nous devons considérer que la vie de l'animal parfait n'exige pas seulement la perception des objets sensibles en la présence de ces objets; il faut encore que ces objets puissent être perçus, même en leur absence. Sans cela, comme les mouvements et les actions de l'animal supposent la perception de l'objet, l'animal ne se mouvrait jamais à la recherche de ce qui est absent; et nous voyons manifestement le contraire, surtout dans les animaux parfaits qui se meuvent du mouvement progressif : ils se meuvent, en effet, à la recherche

de choses absentes qu'ils connaissent. — Il faut donc que l'animal, par la vertu de l'âme sensitive, non seulement reçoive les espèces ou les images des choses sensibles, quand elles sont présentes et qu'elles agissent sur lui, mais encore qu'il les retienne et les conserve. D'autre part, le fait de recevoir et le fait de retenir, dans les choses corporelles, ne se ramènent pas au même principe : ce qui est humide, en effet, reçoit très bien, mais retient mal; et c'est le contraire pour ce qui est sec. Il s'ensuit que les puissances sensitives étant l'acte d'un organe corporel, autre devra être la puissance qui reçoit les espèces des choses sensibles, et autre la puissance qui les retient et les conserve ».

« Nous devons considérer aussi que si l'animal ne se mouvait qu'en raison de ce qui est agréable ou désagréable aux sens, nous n'aurions à assigner, pour lui, que la perception des formes qui sont l'objet des sens et dans lesquelles les sens se complaisent ou s'attristent. Mais l'animal ne doit pas rechercher ou fuir certaines choses seulement parce qu'elles sont agréables aux sens ou qu'elles ne le sont pas. Il doit le faire aussi en raison d'autres avantages ou d'autres utilités et en raison d'autres inconvénients. C'est ainsi que la brebis, voyant venir le loup, s'enfuit, non pas parce que sa couleur ou sa figure lui déplaît, mais parce qu'il est son ennemi naturel. De même, l'oiseau ramasse la paille, non pas parce qu'elle est agréable au sens, mais parce qu'elle lui est utile pour faire son nid. Il était donc nécessaire que l'animal pût percevoir ces raisons spéciales que le sens extérieur ne perçoit pas. Et, par suite, il fallait un nouveau principe capable de ces perceptions, puisque la perception des formes sensibles a pour cause l'action même du sensible, qui ne saurait être cause des nouvelles perceptions dont il s'agit ». — Remarquons soigneusement cette différence que saint Thomas établit entre les deux genres de perceptions. Dans la perception des formes extérieures, c'est l'objet extérieur qui agit sur le sens et imprime en lui sa similitude, pour que le sens, réagissant d'une réaction vitale, redise exactement, sous forme de sensation, l'objet qui l'a ainsi actué. Dans la perception des raisons spéciales d'utile ou de nuisible, ce n'est pas l'objet extérieur qui cause lui-même cette raison d'utile ou de nuisible dans la faculté

perceptive de l'être sentant. Nullement, c'est une faculté intérieure, inhérente à ce dernier, *qui l'en avertit*. Les sens extérieurs montrent tel objet de telle couleur ou de telle forme; et le sens intérieur *devine*, si l'on peut ainsi dire, que cet objet est utile ou nuisible. Ce sens intérieur est comme une sorte de jugement tout fait, existant d'avance, qui n'est pas causé par l'objet extérieur, mais qui est inné dans le sujet, et qui fonctionne automatiquement, à la présence ou au souvenir de l'objet sur lequel il doit porter.

« Ainsi donc, à la réception des formes extérieures sont ordonnés *les sens propres* et *le sens commun* ou central, dont nous dirons tout à l'heure la différence (à l'*ad secundum*). — A la conservation ou à la rétention de ces mêmes formes est ordonnée l'*imagination*, qui est précisément comme le trésor ou le réservoir des formes perçues par les sens. — A la perception des raisons spéciales que le sens ne perçoit pas est ordonnée l'*estimative* », qui n'est pas autre chose que l'*instinct*. — « Et c'est la *mémoire* qui est ordonnée à les conserver, en étant comme le trésor ou le réservoir. On en trouve le signe dans ce fait que l'acte de se souvenir, pour les animaux, a comme principe l'une de ces sortes de raisons spéciales, par exemple, que telle chose aura nui ou fait du bien. La raison même de *passé*, qui est essentielle à la mémoire, fait partie de ces sortes de raisons ».

« Or, ajoute saint Thomas, il faut prendre garde que par rapport aux formes sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les autres animaux : ils subissent semblablement, en effet, l'immutation que causent les sensibles extérieurs. Mais par rapport aux raisons spéciales dont nous avons parlé, il y a une différence ; car les autres animaux perçoivent ces sortes de raisons uniquement par un certain instinct naturel; l'homme, au contraire, les perçoit aussi par une sorte de collation » ou de raisonnement. « C'est pour cela que la faculté appelée dans les autres animaux l'estimative naturelle, s'appelle, dans l'homme, la *cogitative*, qui sert à trouver ces sortes de raisons par une espèce de collation. On l'appelle aussi la *raison particulière ;* et les médecins lui assignent un organe déterminé, à savoir le milieu de la tête; car elle rapproche les notions individuelles, comme

la raison intellective les notions universelles ». Cette *raison particulière* n'est donc pas essentiellement une faculté d'ordre spirituel; elle demeure organique et occupe, dans le corps, une place déterminée, la même place d'ailleurs qu'occupe l'estimative ou l'instinct chez les autres animaux.

Une remarque analogue s'impose au sujet de la mémoire. « Du côté de la faculté de se souvenir, l'homme n'a pas seulement la mémoire, à la manière des autres animaux qui se souviennent subitement des choses passées; il a, de plus, la *réminiscence*, qui consiste à rechercher, par une sorte de procédé syllogistique, ce souvenir des choses passées, en raison des notions individuelles ». Mais cette réminiscence, qui ne doit pas être confondue avec la mémoire intellectuelle dont nous aurons à parler dans la question suivante, demeure une faculté d'ordre sensible. Elle est organique, comme la simple mémoire dans les autres animaux.

Saint Thomas ajoute un dernier mot, au sujet du cinquième sens interne assigné par « Avicenne ». Ce philosophe « admettait une faculté distincte qu'il plaçait entre l'estimative et l'imagination. Il lui donnait comme rôle de composer ou de diviser les formes conservées dans l'imagination. C'est ainsi que de la forme *or* et de la forme *montagne* conservées toutes deux dans l'imagination, nous composons une seule forme, celle de *montagne d'or*, que nous n'avons jamais perçue par les sens. — Mais c'est là une opération, fait remarquer très justement saint Thomas, qui ne se voit pas dans les autres animaux distincts de l'homme; et, dans l'homme, la vertu imaginative suffit à l'expliquer ». Nous dirons, en effet, de la vertu imaginative, dans l'homme, ce que nous avons déjà dit de son estimative et de sa mémoire. Ces facultés, bien qu'elles soient, essentiellement, d'ordre sensible et organique, participent un peu du pouvoir de *collation* qui est le propre de l'intelligence. « Et, pour ce qui est de l'imagination, Averroès lui-même reconnaissait qu'elle avait le pouvoir dont nous venons de parler, comme on le voit dans un livre qu'il avait fait sur *le sens et le sensible* » (ch. VIII).

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, résumant tout son article, nous n'avons point à poser d'autres facultés intérieures,

pour la partie de la connaissance sensible, si ce n'est les quatre dont il a été parlé, et qui sont : le sens commun ou central, l'imagination, l'estimative et la mémoire ».

L'*ad primum* n'a pas de peine à dissiper l'équivoque de la première objection. « Le mot *commun* appliqué au premier sens intérieur ne se prend pas », comme on le prend en logique, « par mode d'attribution, à la façon dont le genre est dit commun à ses diverses espèces ». C'est plutôt dans un sens physique. « L'on veut dire qu'*il est la racine commune et le principe des sens extérieurs* ». C'est de lui que tous les sens extérieurs tirent, comme d'une source commune, leur vertu de sentir. — Les physiologistes contemporains, si légitimement fiers de leurs admirables découvertes sur le réseau cérébro-spinal, seraient peut-être surpris d'apprendre que longtemps avant leurs expériences saint Thomas en avait fixé le résultat dans la formule lapidaire que l'on vient de lire.

L'*ad secundum* achève de préciser la nature et la fonction du sens commun ou central, marquant la différence qui le distingue des sens propres. — « Chaque sens propre juge de son sensible propre, le discernant des autres sensibles qui tombent sous le même sens », c'est-à-dire que sous le même sensible propre se trouvent compris des contraires que le sens a pour mission de discerner ; « comme, par exemple, il discerne le blanc du noir ou du vert » qui sont compris sous le même sensible propre, la couleur, objet du sens de la vue. « Mais » le sens propre ne peut pas discerner son sensible propre du sensible propre qui est l'objet d'un autre sens ; et c'est ainsi que « ni la vue ni le goût ne peuvent discerner le blanc du doux ; car il faut que celui qui discerne entre plusieurs choses connaisse les unes et les autres. Il faudra donc que ce jugement qui discerne » entre les divers sensibles propres, « appartienne au sens commun » ou central « auquel se réfèrent, comme à leur terme commun, toutes les perceptions des sens. — C'est aussi à lui qu'il appartiendra de percevoir les actions des sens, comme lorsque quelqu'un se rend compte qu'il voit. Ceci ne peut pas se faire, en effet, par le sens propre qui ne connaît que la forme du sensible qui le meut : dans cette immutation » du sens propre par le sensible

propre dont la forme vient s'imprimer en lui, consiste, tandis que le sens réagit en vertu de son énergie vitale, l'acte même de sensation ; c'est ainsi que « se parfait, par exemple, la vision ; et de cette immutation suit une autre immutation dans le sens commun qui perçoit la vision ».

Rien de plus net, de plus formel et de plus explicite que cette doctrine de saint Thomas. Pour le saint Docteur, la sensation qui est l'acte propre de chacun des sens externes *se parfait* dans ce sens lui-même, c'est-à-dire dans l'organe vivifié par l'âme. Cet acte consiste dans la *perception* de la forme ou de la qualité de l'objet extérieur qui agit sur le sens, comme, par exemple, la perception de la couleur pour le sens de la vue. Cette perception suppose et comprend trois choses : la faculté perceptive, qui est l'organe animé ; l'espèce impresse causée, par l'objet à percevoir, sur la faculté perceptive ; enfin, le fruit vital ou le terme produit à l'intérieur du sujet qui perçoit, tandis qu'il produit son acte de percevoir.

Plusieurs auteurs ont voulu mettre en doute l'existence de ce dernier élément dans la perception sensible. Ils réservaient pour la seule opération intellectuelle la production d'une *espèce expresse*, qui a reçu, dans cette opération intellectuelle, le nom de verbe. — Ce sentiment ne saurait être admis ; car il est contraire à la notion même d'*action immanente* qui, de l'avis de tous, convient à la perception sensible. Il n'est pas moins contraire à l'enseignement de saint Thomas qui vient de nous dire expressément que « de l'immutation du sens extérieur », quand il est dans son acte de vision, « résulte une autre immutation » causée par elle « dans le sens commun » ou central. Cette immutation consiste en ce que le sens extérieur *exprime* ou *dit* en quelque sorte, — non pas pour lui ou en lui, mais pour un autre, par qui cette « expression » passera et où elle se centralisera, de concert avec les « expressions » des autres sens, pour que le sujet sentant en prenne conscience et les juge dans leurs rapports mutuels, avant de les transmettre à l'imagination qui en sera le réservoir, — l'objet extérieur ou plutôt la qualité de cet objet qui agit sur lui et l'actue par son espèce impresse (Cf. l'opuscule de saint Thomas, *sur le verbe de l'intelligence*, dont nous

avons reproduit et expliqué le passage qui se rapporte à la question présente, dans le traité *de la Trinité*, q. 27, art. 1 ; de notre tome II, pp. 33 et 44].

Il est inutile d'insister pour faire remarquer l'importance du sens commun ou central dans la vie de l'être sentant. C'est l'organe propre de cette conscience, d'ordre imparfait sans doute, comparée à la conscience dont nous parlerons bientôt et qui est le propre de l'être raisonnable, mais réelle cependant, et qui fait que l'être sentant perçoit les sensations qu'il éprouve. C'est aussi l'organe de discernement entre les divers sensibles, discernement qui permet à l'être sentant de grouper les multiples qualités perçues par les divers sens et d'en former la sensation totale ou globale de l'objet en qui se trouvent ces diverses qualités. Il est la source du pouvoir de sentir qui est dans chaque sens externe ; et c'est à lui, comme à leur terme commun, qu'aboutissent toutes les sensations réalisées en chacun de ces sens externes. Il concentre et contrôle, associe ou sépare toutes les informations transmises par ces divers sens, pour les transmettre lui-même, ainsi contrôlées et perçues, à l'imagination qui aura pour mission de les retenir et de les conserver.

L'*ad tertium* accorde que l'imagination et la mémoire sont comme des modalités du premier pouvoir sensitif, qui est, d'une part, le sens commun avec les sens propres, pour la perception des formes ou des qualités sensibles, et, d'autre part, l'estimative ou la cogitative, pour la perception des raisons spéciales dont nous avons parlé. C'est qu'en effet, « de même qu'une puissance de l'âme sort de l'essence de l'âme par l'entremise d'une autre puissance, selon qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 7), de même l'âme est le sujet d'une puissance par l'entremise d'une autre puissance » : elle est le sujet *immédiat* de l'une et le sujet *médiat* des autres. « Et c'est ainsi que l'imagination et la mémoire sont dites être des modalités du premier principe sensitif ».

L'*ad quartum* contient une déclaration à laquelle n'ont point assez pris garde ceux qui ont voulu accuser saint Thomas de prêter le flanc au matérialisme parce qu'il fait venir toutes nos connaissances des sens. « Il est vrai, déclare-t-il, que l'opération de l'intelligence sort du sens », c'est-à-dire qu'elle suppose l'opé-

ration du sens, car le sens lui fournit l'objet sur lequel elle devra s'exercer ; « mais, *dans la chose perçue par le sens, l'intelligence connaît une foule de choses que le sens ne peut pas percevoir* ». Le sens ne perçoit que les qualités extérieures ou accidentelles qui forment son objet propre, ou encore les sensibles communs dont il a été parlé, selon leur être *sensible,* c'est-à-dire concret et individuel. L'intelligence, au contraire, perçoit ou connaît dans l'objet qui tombe sous le sens et que le sens lui présente, la raison d'*être*, avec tout ce que cette raison comprend. C'est toute la différence du *physique* et du *métaphysique*, déjà soulignée à propos de l'article premier de la question présente.

« Et pareillement », poursuit saint Thomas, résolvant l'objection qui ne voulait pas de l'estimative surajoutée aux sens proprement dits, « l'estimative percevra dans l'objet sensible que les sens présentent, des choses que les sens n'auraient jamais perçues, bien que d'une manière inférieure à celle de l'intelligence ». L'estimative ou l'instinct est une sorte d'intelligence pour l'animal. Seulement, c'est une intelligence aux jugements *tout faits,* qui prononce automatiquement ou, suivant la signification propre de ce mot, *instinctivement,* sur le caractère utile ou nuisible de l'objet que les sens présentent, et qu'aucune expérience n'a encore révélé comme tel. C'est là ce qui explique tout l'art des animaux, art merveilleux assurément, plus merveilleux même, en un sens, que notre art à nous, puisqu'il ne défaille jamais ; mais qui s'accuse, par là même, totalement *impersonnel.* C'est un art d'emprunt. C'est l'art même de l'auteur de la nature, *plaqué* en quelque sorte dans l'animal, comme nous l'avons déjà fait remarquer, à propos de l'âme des bêtes (q. 75, art. 3).

Ce caractère de l'instinct doit être soigneusement noté ; car c'est pour l'avoir mal défini que la psychologie moderne est tombée dans l'erreur grossière de ne plus établir qu'une différence de degré ou de mode, et non pas une différence essentielle ou radicale, entre l'instinct de l'animal et la raison de l'homme. S'l n'y avait qu'une différence de degré entre l'homme et l'animal, il en faudrait conclure que la raison est inférieure à l'instinct. C'est d'ailleurs ce que n'hésitent pas à déclarer certains philosophes contemporains [Cf. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pp. 179,

191). L'instinct, en effet, nous venons de le rappeler, ne se trompe jamais, tandis que la raison défaille. Mais telle n'est point la vraie différence qui distingue la raison de l'instinct. Cette différence consiste en ce que l'instinct est un *jugement tout fait,* que l'animal porte en lui pour l'avoir reçu de Dieu. L'animal ne juge pas *de lui-même.* S'il juge, son jugement n'est qu'une application automatique. Le véritable et unique auteur *responsable* de ce jugement, c'est Dieu qui lui a donné *la nature où ce jugement se trouve compris.* L'homme, au contraire, par sa raison, juge lui-même. Il saisit la raison de fin et la raison de moyen. Dieu lui a donné *le pouvoir de juger ;* mais dans l'exercice de ce pouvoir, l'homme a une part personnelle. Non seulement il agit pour une fin, mais *il sait* qu'il agit pour une fin. Il se marque à lui-même sa fin et il choisit, pour atteindre cette fin, tels moyens qu'il lui plaît, pouvant, d'ailleurs, parfaitement se tromper tant sur le choix de la fin que sur celui des moyens. Toutefois, au-dessous de la raison proprement dite, qui constitue sa différence spécifique, l'homme, comme l'animal, et parce qu'il a, lui aussi, dans son intégrité, la nature sensible, possède une sorte d'instinct, mais d'une essence supérieure, ainsi que saint Thomas le précise à l'*ad quintum.*

L'*ad quintum*, en effet, accorde à l'objection que l'estimative et la mémoire, dans l'homme, sont des facultés supérieures aux facultés correspondantes que possède l'animal, et doivent, pour ce motif, être appelées aussi du nom de cogitative et du nom de réminiscence. Seulement, « cette éminence qu'ont, dans l'homme, la cogitative et la mémoire, leur vient, non pas de ce qui est le propre de la partie sensible, mais d'une certaine affinité et d'une certaine parenté qu'elles ont avec la raison universelle, par une sorte de rejaillissement. Ce sont donc les mêmes facultés qui sont dans l'animal, mais elles sont dans l'homme d'une manière plus parfaite ». Elles demeurent cependant toutes deux, ainsi qu'il a été dit, des facultés organiques et se distinguent essentiellement de la raison au sens pur et simple de ce mot.

L'*ad sextum* répond que « saint Augustin désigne par *vision spirituelle* toute connaissance qui se fait par les similitudes ou les images des corps, quand les corps sont absents. Ce sont donc

toutes les perceptions intérieures qui se trouvent comprises dans cette vision spirituelle ».

L'animal, surtout l'animal parfait, qui se meut d'un mouvement progressif, doit pouvoir se porter à certains objets sensibles, même quand ils sont absents ; et il s'y porte en effet, chose qui serait tout à fait impossible, s'il n'avait en lui la connaissance de ces objets, alors que cependant ces objets n'agissent plus sur ses sens extérieurs. Il faut donc qu'il possède intérieurement certains autres sens qui lui permettront de connaître les objets extérieurs, même en leur absence, ou encore sous certaines raisons spéciales, nécessaires au bien de l'animal, et que le sens ordinaire ne perçoit pas. — Le premier des sens intérieurs, qui n'est que l'achèvement des sens extérieurs et leur aboutissement, en même temps que leur source, porte le nom de sens commun ou central. — Tous les objets perçus par les sens extérieurs et le sens commun sont conservés dans l'imagination. — Les raisons spéciales et d'ordre plus élevé, ou plus intime, que ne peuvent percevoir ni les sens extérieurs ni le sens commun, deviennent l'objet de l'estimative ou de l'instinct, qui prend, chez l'homme, le nom de cogitative. — Une dernière faculté, la mémoire, a pour mission de conserver ces raisons spéciales ; dans l'homme, elle a, grâce au voisinage de la raison, un mode spécial de se souvenir qui s'appelle la réminiscence.

Après avoir précisé les cinq genres des puissances de l'âme et rappelé, à grands traits, ce qu'il était indispensable de connaître sur les puissances d'ordre végétatif et sur les puissances sensibles tant externes qu'internes, nous devons maintenant aborder, d'une façon directe, l'étude plus approfondie des puissances intellectuelles. Ces puissances, en effet, relèvent immédiatement de la science du théologien. Il est ici entièrement dans son domaine. Aussi bien, saint Thomas va-t-il nous donner, sur cette question si importante, un corps de doctrine non moins détaillé et complet qu'il sera précis et lumineux. C'est une des questions où la philosophie moderne aurait le plus besoin de se remettre à l'école du saint Docteur. Il n'en est pas où règne,

depuis Descartes, une plus grande confusion. Non seulement on ne distingue plus, comme nous l'avons fait remarquer, les sens de la raison, si ce n'est pour y établir une simple différence de degré, mais encore, dans la faculté intellectuelle, on confond, d'une part, les actes avec la puissance, et, de l'autre, on n'a plus la notion du rôle essentiel que doit jouer, dans l'économie de la connaissance humaine, cette faculté spéciale qui s'appelle l'intellect agent. Mais, sans autre préambule, venons directement à l'étude du texte du saint Docteur.

QUESTION LXXIX.

DES PUISSANCES INTELLECTIVES.

Cette question comprend treize articles :

1° Si l'entendement est une puissance de l'âme ou son essence?
2° A supposer qu'il soit une puissance, est-il une puissance passive ?
3° Que s'il est une puissance passive, y a-t-il lieu d'affirmer un certain entendement qui soit actif?
4° Cet intellect agent est-il quelque chose de l'âme?
5° Si l'intellect agent est unique pour tous?
6° Si la mémoire est dans l'entendement ?
7° Si c'est une autre puissance que l'entendement ?
8° Si la raison est une autre puissance que l'entendement?
9° Si la raison supérieure et la raison inférieure sont des puissances diverses?
10° Si l'intelligence est une autre puissance que l'entendement?
11° Si l'entendement spéculatif et pratique sont des puissances diverses?
12° Si la syndérèse est une puissance de la partie intellective?
13° Si la conscience est une puissance de la partie intellective?

De ces treize articles, les cinq premiers étudient ce qui a vraiment raison de puissance dans l'ordre intellectuel ; les huit autres examinent certains aspects de la puissance intellectuelle, qu'on pourrait croire, à tort, avoir eux-mêmes, raison de puissance distincte dans ce même ordre. — Au sujet de ce qui a vraiment raison de puissance, et qui est le pouvoir même de produire l'acte d'*entendre*, au sens intellectuel de ce mot, saint Thomas se demande si c'est une puissance, au sens formel, ou si l'on doit le confondre avec l'essence de l'âme (art. 1). Il se demande ensuite quels sont les caractères essentiels de cette puissance (art. 2-5). — D'abord, si l'entendement est une puissance de l'âme et non pas son essence?

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'entendement est une puissance de l'âme?

Comme le note Cajétan, il ne s'agit pas de savoir s'il y a une distinction réelle entre l'essence de l'âme et ses puissances. Cette question a été tranchée plus haut (q. 77, art. 1). Mais étant donné que cette distinction existe, il s'agit de savoir sous quel chef nous devons ranger le principe prochain de l'opération intellectuelle ou de l'acte d'entendre. Est-ce du côté de l'essence ou du côté des puissances?

Quatre objections veulent prouver que l'entendement ou « l'intellect n'est pas une puissance de l'âme, mais » que « c'est son essence même ». — La première arguë de ce que « l'intellect paraît être la même chose que l'esprit. Or, l'esprit n'est pas une puissance de l'âme; c'est son essence même; car saint Augustin dit, au neuvième livre de *la Trinité* (ch. II), que *l'esprit ne se dit pas d'une façon relative, mais par mode d'essence*. L'intellect est donc l'essence même de l'âme ». — La seconde objection fait observer que « divers genres de puissances ne s'unissent pas dans l'une des puissances, mais seulement dans l'essence de l'âme » qui est leur commune origine. « Or, les puissances appétitives et les puissances intellectives appartiennent à divers genres de puissances, ainsi qu'il est dit au second livre *de l'Ame* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 5). D'autre part, elles s'unissent dans l'esprit; car saint Augustin, au dixième livre *de la Trinité* (ch. XI), place l'intelligence et la volonté dans l'esprit. Il s'ensuit que l'esprit ou l'intellect n'est pas une des puissances de l'âme, mais est la même chose que son essence ». — La troisième objection cite un mot de « saint Grégoire, dans l'homélie de l'Ascension, disant que l'*homme entend avec les anges*. Or, les anges sont appelés *esprits* ou *intelligences*. Par conséquent, l'intellect de l'homme n'est pas une puissance de l'âme, mais s'identifie à son essence ». — La quatrième objection rappelle qu' « il convient à une substance d'être intelligente, par cela

même qu'elle est immatérielle. Or, elle est immatérielle par son essence. Donc, c'est aussi par son essence, semble-t-il, qu'elle sera intelligente ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité d' « Aristote, qui « fait du principe intellectif une puissance de l'âme, comme on le voit au second livre *de l'Ame* » (à l'endroit précité).

Saint Thomas, au corps de l'article, déclare, dès le début, qu' « il est nécessaire de dire, conformément à tout ce qui précède (q. 54, art. 3 ; q. 77, art. 1), que l'intellect » ou l'entendement « est une puissance de l'âme, et non pas son essence ». La démonstration, que saint Thomas nous avait déjà donnée au sujet de l'ange, est péremptoire. « Le principe immédiat de l'opération est l'essence même de l'être qui agit, alors seulement que l'opération se confond avec l'être. De même, en effet, que la puissance a rapport à son opération comme à son acte, pareillement l'essence dit ce rapport à l'être ». Lors donc que l'opération n'est pas l'être, il ne se peut pas que la puissance soit l'essence. « D'autre part, il n'y a que Dieu dont l'acte d'entendre soit son acte d'être. Il s'ensuit qu'en Dieu seul l'intellect sera son essence même. Dans toutes les créatures qui sont douées d'intelligence, l'intellect ou l'entendement est une puissance de l'être qui entend ».

L'*ad primum* fait une parité entre le sens et l'esprit. « Le *sens* se prend quelquefois pour la puissance » sensible, « et quelquefois pour l'âme sensitive elle-même ; car l'âme sensitive reçoit le nom de la puissance principale qui est en elle et qui est le sens. De même, l'âme intellective est appelée quelquefois du nom d'*intellect* », d'*intelligence* ou d'*esprit*, « en raison de la première de ses facultés. C'est ainsi qu'au premier livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 13 ; de S. Th., lec. 10), il est dit que l'intellect est une substance. Et c'est aussi de la même manière que saint Augustin identifie l'essence et l'esprit ». Le tout prend ici le nom de sa partie principale.

L'*ad secundum* rappelle et précise en quel sens les puissances appétitives et les puissances intellectives appartiennent à des genres divers. « Le principe appétitif et le principe intellectif constituent divers genres de puissances de l'âme selon que les raisons

de leurs objets sont diverses. Mais le principe appétitif convient en partie avec le principe intellectif et en partie avec le principe sensitif, en raison du mode d'agir se servant d'un organe ou ne s'en servant pas. C'est qu'en effet, l'appétit suit la connaissance » : et, par suite, dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, on aura un appétit intellectuel, et dans l'ordre de la connaissance sensible, un appétit sensible. « C'est en ce sens que saint Augustin met la volonté dans l'esprit; et Aristote, dans la raison ». L'esprit et la raison désignent ici toute la partie de l'âme qui n'use pas du secours d'un organe dans son opération.

L'*ad tertium* n'accorde pas qu'on puisse appeler l'âme du nom d'*esprit*, à la manière dont on appelle les anges de ce nom. « Dans les anges, il n'y a pas d'autre vertu que l'intelligence et la volonté qui suit l'intelligence. C'est pour cela qu'on appelle l'ange une intelligence ou un esprit; car toute sa vertu consiste en cela. L'âme, au contraire, a bien d'autres vertus actives, telles que les forces sensitives et nutritives; et voilà pourquoi il n'y a pas parité ».

L'*ad quartum* fait remarquer que « l'immatérialité même de la substance intellectuelle créée n'est pas sa faculté intellectuelle; mais en vertu de son immatérialité, elle a la faculté d'entendre » : c'est de son immatérialité que découle ce pouvoir prochain qu'elle a de produire l'acte d'intelligence. « Il ne s'ensuit donc pas que l'entendement soit la substance de l'âme; il en est seulement une vertu ou une puissance ».

Le principe prochain et immédiat qui a pour fonction de produire l'acte d'entendre, au sens intellectuel de ce mot, n'est pas ni ne peut pas être, dans les êtres créés, la substance même du sujet qui entend. Ceci est exclusivement le propre de Dieu, en qui l'acte d'entendre ne se distingue pas réellement de son acte d'être. Pour tout être créé, le principe prochain et immédiat de l'acte d'entendre est une faculté ou une puissance qui se distingue de l'essence du sujet, en ce qu'il a d'immatériel, et en découle. — Cette faculté ou ce principe immédiat de l'acte d'entendre, qu'est-il dans l'âme humaine? Quelle est sa nature, quel est son caractère essentiel? Est-il, comme nous avons vu qu'il l'était

pour les anges, toujours en acte, portant toujours en lui, d'une façon actuelle, dès le premier instant de son être, ce qui forme l'objet naturel de ses connaissances, ou bien, au contraire, est-il, de soi, simplement en puissance par rapport à son objet? Telle est la question que nous devons examiner maintenant et qui est la plus essentielle, la plus fondamentale, de toute la psychologie. Elle se ramifiera, tout de suite, en trois autres questions. Car si notre puissance intellectuelle est une puissance passive au sens que nous venons de préciser, la question se posera, immédiatement, du principe actif qui devra l'actuer; et ce seront ces trois articles relatifs à l'intellect agent, que nous avons déjà énumérés dans le sommaire de la question. — Mais, d'abord, voyons ce qu'il en est du caractère passif de notre faculté intellectuelle.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'intellect est une puissance passive?

L'explication du mot « passive » que nous venons d'insinuer, en introduisant le présent article, n'est pas de nous. Elle est de saint Thomas. Dans l'une des questions disputées *sur la Vérité* (q. 16, art. 1, *ad 13um*), il nous avertit que si l'on parle de puissances passives de l'âme, par opposition à ses puissances actives, la raison de cette distinction n'est pas dans le fait que les unes agiraient et que les autres n'agiraient pas. Dans ce cas, en effet, toutes les puissances de l'âme seraient actives; car toutes sont des principes d'action. Le mot *passive* et le mot *active*, appliqués à l'une ou à l'autre des puissances de l'âme, se disent par rapport à l'*objet* sur lequel porte leur action. Celles qui, *par leur action*, produisent leur objet, sont appelées *actives;* tandis qu'on appelle *passives* celles qui, *dans leur action*, présupposent une action de leur objet sur elles. — C'est en ce sens que nous nous demandons si l'intellect est une puissance passive.

Trois objections veulent prouver que « l'entendement n'est pas une puissance passive ». — La première rappelle qu' « un être

ne *pâtit* qu'en raison de sa matière, tandis qu'il agit en raison de sa forme. Puis donc que la vertu intellective suit à l'immatérialité de la substance intellectuelle, il semble bien que l'intelligence n'est pas une puissance passive ». — La seconde objection rappelle aussi que « la puissance intellective est incorruptible, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 75, art. 6). Or, il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 2 ; de S. Th., leç. 10), que *si l'intellect est passif, il est corruptible*. Donc la puissance intellective n'est pas passive ». — La troisième objection déclare que « *l'agent est plus noble que le patient*, selon que s'expriment saint Augustin au douzième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. xvi) et Aristote au troisième livre *de l'Ame* (endroit précité). Or, les puissances végétatives sont toutes des puissances actives ; et cependant, elles occupent le dernier rang parmi les puissances de l'âme. Il s'ensuit qu'à plus forte raison seront aussi actives les puissances intellectives qui occupent le premier rang ». Cette objection nous vaudra une précieuse réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. iv, n. 9 ; de S. Th., leç. 9), que *l'entendre est un certain pâtir* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser que « le mot *pâtir* peut se prendre en un triple sens. — D'abord, en un sens tout à fait propre ; et il implique, alors, qu'un être perd quelque chose qui lui convenait selon sa nature ou selon son inclination propre ; comme si, par exemple, l'eau perd sa froideur quand on la chauffe, ou si l'homme devient malade ou triste. — Une seconde acception, moins propre, du mot *pâtir*, c'est quand un être perd quelque chose qu'il avait, que cela fût bon pour lui ou que cela fût mauvais. Dans ce sens, on dira qu'un être pâtit, non seulement quand il tombe malade, mais même quand il guérit ; non seulement quand il est triste, mais aussi quand il est dans la joie ; et, d'une façon générale, toutes les fois qu'il se produira en lui une modification ou une mutation quelconque. — D'une troisième manière, on dira qu'un être pâtit, et c'est l'acception la plus générale, par cela seul qu'étant en puissance à quelque chose, il reçoit ce quelque chose à quoi il était

en puissance, quand bien même il ne perde rien de ce qu'il avait auparavant ». Le simple fait de recevoir quelque chose qu'on n'avait pas mais qu'on pouvait avoir, sans que, d'ailleurs, en le recevant, on ait à laisser quoi que ce soit, suffit pour être qualifié de *patient* ou de *passif*, en ce troisième sens. « De cette manière, tout ce qui passe de la puissance à l'acte peut être dit pâtir, alors même qu'il se parfait ».

« C'est en ce sens, déclare saint Thomas, que notre entendre est un certain pâtir ».

« On peut le montrer, ajoute le saint Docteur, par la raison que voici. — L'intellect, comme il a été dit plus haut (q. 78, art. 1), a son opération qui porte sur l'être, d'une façon universelle ». Son objet n'est pas tel être particulier, comme pour la puissance végétative, ni telle catégorie d'êtres, comme pour la puissance sensible ; c'est l'être tout court, dans sa totalité : tout ce qui est, ou peut être, rentre dans son objet. « Nous pourrons donc savoir si l'intelligence est en acte ou en puissance », par rapport à son objet, — ce qui, nous l'avons dit, est la raison même, pour une puissance, de son caractère de puissance active ou de puissance passive — « en considérant comment cette intelligence se réfère à l'être dans son universalité. — Or, il est une intelligence qui dit ce rapport à l'être universel, qu'elle est l'acte de tout l'être. C'est l'intelligence divine, qui s'identifie à l'essence même de Dieu, en qui, d'une façon originelle et virtuelle, tout être préexiste comme dans sa première cause ». S'il s'agit de l'être divin, il est cette intelligence elle-même ; et s'il s'agit de l'être créé ou pouvant être créé, il est suréminemment contenu dans l'être divin comme dans sa source et dans sa cause suprême. Il s'ensuit que tout ce qui peut être objet d'intelligence, ou bien s'identifie à l'intelligence divine elle-même, étant le même acte qu'elle, ou bien se réfère à elle, comme à la cause active qui le produit. « Et c'est pour cela que l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais » est seulement en acte, elle « est acte pur [Cf. q. 14, art. 1-5]. — Mais il n'est aucune intelligence créée qui puisse avoir raison d'acte par rapport à tout l'être universel : il s'ensuivrait, en effet, qu'elle serait l'être infini. Par conséquent, toute intelligence créée, du fait qu'elle est, n'a pas raison

d'acte par rapport à tous les objets intelligibles », comme c'est le cas pour l'intelligence divine, « mais elle se réfère aux choses intelligibles comme la puissance à l'acte ».

Il n'y a que deux sortes de rapports possibles entre une puissance et son objet. Ou elle le cause; et alors, elle a, par rapport à lui, la raison d'acte, tandis que l'objet a, par rapport à elle, la raison de puissance. Ou c'est l'objet qui, en agissant sur elle, la met à même d'agir; et dans ce cas, l'objet a raison d'acte. L'objet propre de l'intelligence est l'être dans son universalité. Or, il est bien évident qu'aucune intelligence créée ne cause l'être dans son universalité. En dehors même de l'être artificiel, elle ne cause aucun être ; car l'être naturel ne dépend, dans son fond, que de l'auteur de la nature. Il s'ensuit que par rapport à tout être naturel, l'intelligence créée a nécessairement la raison de puissance.

« Mais il faut savoir, à ce sujet, que la puissance peut se référer à l'acte d'une double manière. Il y a une certaine puissance qui est toujours en possession de son acte » ; et saint Thomas rappelle la comparaison établie plus haut (q. 58, art. 1), au sujet de l'intelligence angélique, avec « la matière des corps célestes » toujours en possession de la forme substantielle qui était son acte et qui ne pouvait changer, d'après la théorie d'Aristote. « Une autre puissance est celle qui n'a pas toujours son acte, mais qui passe de la puissance à l'acte ; et tel est le cas de tous les êtres soumis aux transformations substantielles de la génération et de la corruption ». — Quoi qu'il en soit de la réalité de cette distinction dans le monde des corps, toujours est-il que « l'intelligence angélique n'est jamais en puissance par rapport à l'existence en elle de ses objets intelligibles connaturels; elle est toujours en acte, en raison de sa proximité avec la première intelligence », l'intelligence divine, « qui est acte pur, ainsi qu'il a été dit. — L'intelligence humaine, au contraire, qui occupe le dernier rang dans l'ordre des intelligences, et qui est la plus éloignée de la perfection de l'intelligence divine, est en puissance par rapport aux objets intelligibles et *se trouve, au début comme une tablette unie où rien n'a été écrit*, selon l'expression d'Aristote au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 11 ; de S. Th.,

leç. 9). Nous en avons la preuve manifeste, déclare saint Thomas, dans ce fait qu'au début nous ne sommes intelligents qu'en puissance ; et ce n'est qu'après, que nous devenons intelligents en acte ». Cette remarque du saint Docteur porte sur le fait d'expérience universelle parmi les hommes, que, d'abord, l'enfant n'a aucune connaissance ; ses connaissances ne lui viennent que peu à peu, à mesure qu'il les acquiert par son travail ou qu'il les reçoit du maître qui l'instruit. On sait l'interprétation erronée que donnaient, de ce fait d'expérience, Socrate et Platon. Ils prétendaient que l'enfant portait en lui toutes ses connaissances dès le début ; seulement, il n'en prenait conscience que peu à peu, à mesure surtout que les interrogations d'un maître habile l'y amenaient. Aristote et saint Thomas après lui ont interprété différemment ce fait d'expérience : l'enfant ne porte avec lui, au début, aucune connaissance : il a seulement les facultés d'ordre sensible et intellectuel qui lui permettront de les acquérir et d'y progresser.

« Ainsi donc, conclut le saint Docteur, il est évident que notre entendre est un certain *pâtir*, au troisième sens du mot *passion*. Et, par suite, l'entendement est une puissance passive ». L'intelligence de l'ange, aussi, est une puissance passive ; car elle n'a pas la raison d'acte par rapport à son objet, mais seulement la raison de puissance. Elle n'est pourtant pas une puissance passive comme l'est notre entendement, puisqu'elle porte avec elle, depuis toujours, les formes intelligibles qui sont nécessaires pour son acte naturel d'entendre. Elle ne les reçoit pas des objets et parce que ceux-ci agiraient sur elle. Elle les reçoit directement et immédiatement de Dieu qui cause tout ensemble les formes naturelles des choses pour qu'elles existent en elles-mêmes au dehors, et les formes intelligibles de ces mêmes choses dans l'intelligence angélique pour que l'ange soit à même de les connaître. Notre entendement, au contraire, est une puissance passive en ce sens qu'il n'a par lui-même, au dedans de lui, aucune forme intelligible qui l'actue, ni non plus aucune de ces formes causées en lui directement par Dieu, mais qu'il doit les recevoir d'une action de l'objet sur lui. C'est donc une vraie *passion* que doit subir notre entendement pour être mis à même d'agir ; passion qui

doit s'entendre toutefois, non pas dans un sens péjoratif ou diminutif quelconque, mais au seul sens de réception perfective dont nous avons parlé.

L'*ad primum* explique dans ce sens la difficulté soulevée par l'objection. « L'objection partait du premier et du second mode de pâtir, qui, en effet, sont propres à la matière première », puisqu'il y a toujours amission d'une certaine forme possédée préalablement. « Mais le troisième mode convient à tout être qui étant d'abord en puissance, passe de cette puissance à l'acte qu'il n'avait pas ».

L'*ad secundum* nous avertit que cette expression d'*intellect passif* est une expression équivoque. « Pour certains, l'intellect passif n'est pas autre que l'appétit sensible où se trouvent subjectées les passions de l'âme; lequel appétit est appelé aussi, au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 17, 18; de S. Th., leç. 20), *raisonnable par participation*, parce qu'il obéit à la raison. D'autres appellent du nom d'intellect passif la faculté cogitative qui s'appelle aussi *la raison particulière*. Et à prendre ainsi, dans l'un ou l'autre de ces deux sens, l'intellect passif, le mot *passif* aura la signification marquée dans les deux premiers modes du pâtir ou de la passion, puisque l'intellect ainsi appelé est l'acte d'un organe corporel. — Mais l'intellect qui est en puissance aux objets intelligibles et que pour ce motif Aristote appelle du nom d'*intellect passible*, n'est passif qu'au troisième sens, attendu qu'il n'est pas l'acte d'un organe corporel. Aussi bien est-il parfaitement incorruptible ».

L'*ad tertium* répond que « l'agent est plus noble que le patient, quand l'action et la passion se trouvent du même ordre; mais il n'en est plus toujours de même si elles appartiennent à des ordres divers. Or, l'intelligence est une vertu passive par rapport à tout l'être dans son universalité. La puissance végétative, au contraire, n'est active que par rapport à un certain être particulier qui est le corps uni à elle. Et donc rien n'empêche qu'un principe passif tel que l'intelligence soit plus noble qu'un principe actif de l'ordre des puissances végétatives ». Ce n'est pas seulement le rapport qu'elle a à son objet qui cause la noblesse ou l'excellence d'une puissance; c'est encore, et bien plus,

la noblesse ou l'extension de cet objet. Or, à ce titre, il n'y a aucune parité entre l'intelligence et les puissances végétatives. La première dépasse les secondes sans aucune proportion. C'est en quelque sorte l'infini qui les sépare.

Notre entendement est une puissance passive, non pas seulement en ce sens qu'il a raison de puissance par rapport à son objet, ce qui est le propre de toute intelligence créée; mais encore en ce sens qu'il n'est pas, de lui-même ou en vertu de sa nature, actuellement en possession de son objet. En vertu de sa nature, et parce qu'il occupe le dernier degré des natures intellectuelles, il est seulement apte à recevoir la forme de son objet, quand cet objet agira sur lui. Il est, en un sens tout à fait spécial, et qui lui est propre dans l'ordre des substances intellectuelles, une puissance vraiment passive. — Nous avons dit que cette conclusion était l'une des plus essentielles, la plus essentielle même en un sens et la plus fondamentale de toute la psychologie des idées. C'est d'elle que tout dépend dans le choix à faire entre l'objectivisme aristotélicien et le subjectivisme plus ou moins protéiforme qui va depuis Platon jusqu'aux disciples de Kant. Si notre entendement crée son objet, il n'y a plus aucune raison même de ne pas le confondre avec l'intelligence divine; et nous sommes en plein panthéisme. Si, au contraire, nous laissons à notre entendement sa place dans l'échelle des êtres, nous expliquerons son action en tenant compte de sa vraie nature qui l'unit à un corps sensible; et tout sera en parfaite harmonie, d'une part, avec le bon sens et la raison philosophique la plus saine incarnée dans Aristote; d'autre part, avec la foi chrétienne et la théologie catholique. C'est la position nettement adoptée par saint Thomas et qui donne à sa synthèse doctrinale une base si ferme et à tout jamais inébranlable.

Notre entendement est donc une puissance vraiment passive. Non seulement il ne crée pas son objet, comme le veulent tant de subjectivistes, mais il lui faut *recevoir* cet objet; il ne l'a pas de lui-même, il ne l'a pas en naissant; il faut qu'il l'acquière. — Mais comment pourra-t-il l'acquérir? D'où lui viendront ses

idées? Telle est la question qu'il nous faut étudier maintenant et qui n'est pas autre que la question de l'intellect agent. Trois questions se posent : 1° y a-t-il un intellect agent? 2° qu'est cet intellect agent? 3° est-il le même pour tous? Nous étudierons ces trois questions dans les trois articles qui vont suivre. — Et, d'abord, s'il est nécessaire d'affirmer l'existence d'un intellect agent.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

S'il est nécessaire de poser l'intellect agent?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas à poser d'intellect agent ». — La première établit une parité avec les puissances sensibles. « Ce que le sens est aux choses sensibles, notre entendement l'est aux objets intelligibles. Or, de ce que le sens est en puissance par rapport aux choses sensibles, nous ne mettons pas un sens actif, mais seulement le sens passif ou réceptif. De même donc, puisque notre entendement est en puissance aux objets intelligibles, il semble qu'il n'y a pas à affirmer un intellect agent, mais seulement l'intellect possible ». — La seconde objection va au-devant d'une réponse que l'on pourrait faire : « Si l'on dit, observe-t-elle, que dans le sens, aussi, il y a un principe actif, qui est la lumière, — on répondra que la lumière est requise pour la vue en tant qu'elle rend le milieu actuellement lucide ou transparent; car la couleur elle-même, de soi, est apte à mouvoir ce milieu. Mais dans l'opération intellectuelle, il n'y a pas de milieu qu'il soit nécessaire de constituer en acte. Et donc il n'y a aucune nécessité de parler d'intellect agent ». — La troisième objection rappelle que « la similitude de l'être qui agit est reçue selon le mode du sujet qui reçoit. Puis donc que l'entendement réceptif ou intellect possible est une vertu immatérielle, il suffira à lui seul pour que les formes des choses soient reçues en lui immatériellement. Et précisément, dès là qu'elle est immatérielle, toute forme devient intelligible.

Il s'ensuit qu'il n'y a aucune nécessité de mettre un intellect agent ou entendement actif qui aurait pour fonction de rendre les espèces » ou les formes des êtres matériels et sensibles « actuellement intelligibles ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 1; de S. Th., leç. 10), que *ce que nous voyons en toute nature se voit aussi dans l'âme : il y a un quelque chose qui peut devenir toutes choses et un quelque chose qui peut constituer toutes choses* ». Aristote compare notre âme intellective aux natures des êtres matériels qui passent de la puissance à l'acte. Ces êtres portent en eux un élément potentiel, la matière, qui est apte à recevoir, successivement, toutes sortes de formes. Et, d'autre part, cette transformation ou information successive n'est possible qu'en supposant, dans la nature, un principe actif qui fait ainsi passer la matière d'un état à un autre état ou d'une forme à une autre forme. Il en est de même, disait Aristote, pour notre âme intellective. Dès là qu'elle est en puissance à son objet, il faudra donc qu'il y ait un principe actif, du même ordre, qui la fasse passer de la puissance à l'acte.

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner la raison profonde qui oblige de toute nécessité à affirmer l'existence, en nous, d'un intellect agent ou d'un entendement actif, sous peine de dénaturer complètement ce qui fait le caractère propre de notre opération intellectuelle. Il nous avertit que « dans l'opinion de Platon, il n'y avait aucune nécessité d'établir un intellect agent ayant pour fonction de rendre l'objet de notre intelligence actuellement intelligible : c'est tout au plus si l'on aurait pu parler d'intellect agent pour communiquer sa lumière intellectuelle au sujet doué d'intelligence, dans le sens où nous en parlerons bientôt (à l'article suivant). Platon disait, en effet, que » les natures des choses sensibles ou « les formes des choses naturelles subsistaient hors de toute matière et, par conséquent, étaient actuellement intelligibles; car une chose est actuellement intelligible du fait qu'elle est immatérielle ». L'intelligible, en effet, pour nous, est ce que notre intelligence perçoit. Or, notre intelligence perçoit l'universel, c'est-à-dire ce qui se retrouve en

tous les individus d'une même espèce; et cela même est ce qui est en dehors ou distinct des conditions matérielles de l'individu, puisque ce sont ces conditions matérielles qui limitent la nature spécifique, de soi commune à tous, et la font exister d'une manière tellement propre à tel individu, que, dans cet état, elle ne convient et ne peut convenir qu'à lui. Il s'ensuit qu'une chose n'est pour nous intelligible qu'autant qu'elle existe d'une façon immatérielle, à prendre ce mot au sens des conditions individuantes qui concrètent une nature. Si donc les natures des choses sensibles existaient, en réalité, à l'état séparé ou dépouillées des conditions matérielles individuantes, et si elles agissaient directement sur notre intelligence, il n'y aurait aucune nécessité d'établir l'intellect agent qui a précisément pour mission de les rendre telles. Or, c'était là le sentiment de Platon. « Et il appelait ces natures les *espèces* ou les *idées* » : c'est ce qu'il appelait l'homme en soi, l'arbre en soi, la pierre en soi, et ainsi du reste. « Il disait aussi que c'était par la participation à ces idées que la matière corporelle était *formée* de manière à ce que les divers individus fussent constitués dans leurs genres et dans leurs espèces », objectivant ainsi et *réalisant* d'une façon outrée les intentions logiques appelées *universaux;* « et pareillement nos intelligences, à l'effet de posséder la science qui porte sur les genres et les espèces » [Cf. ce que nous avons déjà dit, dans le traité de Dieu, q. 15, au sujet des *idées* platoniciennes].

Ce sentiment de Platon était une chimère, comme s'est appliqué avec tant de soin à le montrer Aristote en maints endroits de ses écrits, notamment dans sa *Métaphysique*. Pour lui, les natures des choses sensibles ou « les formes des choses naturelles n'existent pas, à l'état d'êtres subsistants, hors de la matière » où elles s'individuent et se concrètent. Il n'y a pas d'homme en soi, d'arbre en soi, de pierre en soi, qui subsistent à l'état séparé. L'homme n'existe que dans Pierre, Paul, Jacques et les autres individus de l'espèce humaine. Il en est de même pour toutes les autres natures appartenant aux êtres sensibles. — D'autre part, ces natures sensibles ou « ces formes existant ainsi dans la matière » où elles s'individuent et se concrètent, « ne sont pas intelligibles », pour nous, « d'une façon actuelle ». Notre intelli-

gence n'est pas faite pour les percevoir. Elles sont l'objet propre du sens, qui porte précisément sur le concret, le particulier, le singulier, l'individuel. Notre intelligence à nous n'a pour objet que l'universel. C'est par là qu'elle se distingue du sens. Et la raison en est très simple. Ces natures ainsi concrètes et individuées dans la matière ne peuvent agir que sur une puissance organique et matérielle, qui, dès lors, les percevra comme elles sont en elles-mêmes, avec leur être individuel et matériel. Cette puissance n'est pas autre que le sens.

« Il suit de là que » notre intelligence demeure sans objet qui existe réellement à l'état d'objet intelligible, pouvant agir sur elle. « Ces natures, en effet, ou ces formes des choses sensibles qui sont l'objet propre de notre intelligence, ne sont point actuellement ou de soi intelligibles »; elles ne le sont qu'en puissance. Elles portent en elles, en effet, cette nature universelle qui sera l'objet propre de notre intelligence; mais cette nature n'est pas là à l'état universel. Pour qu'elle devienne telle en réalité et en acte, il faut qu'elle soit dépouillée des conditions matérielles individuantes qui la concrètent. Jusque-là, elle n'est universelle, c'est-à-dire intelligible, qu'en puissance. « Or, il n'est rien qui passe de la puissance à l'acte, si ce n'est par la vertu d'un être déjà en acte; c'est ainsi que le sens lui-même », qui n'est qu'en puissance par rapport au fait d'être informé par la similitude du sensible, « ne devient en acte que par l'action du sensible dans l'acte de sa forme. Il fallait donc », dans l'opinion d'Aristote, « établir une certaine vertu, du côté de l'intelligence, qui ferait que les objets intelligibles seraient tels d'une façon actuelle, en abstrayant les espèces ou les natures sensibles de leurs conditions matérielles. — Et telle est, déclare saint Thomas, la nécessité d'admettre un intellect agent ».

Cette nécessité, on le voit, est pour nous absolue, inéluctable. Elle tient à l'essence même de notre nature. Si nous étions, comme les anges, de purs esprits, non seulement nous n'aurions pas besoin d'un intellect agent, mais il serait même impossible d'en parler [Cf. q. 54, art. 4]. C'est parce que nous sommes des intelligences essentiellement unies à un corps que l'intellect agent est pour nous indispensable. L'ange étant un pur esprit ne peut

en aucune manière être soumis à l'action du monde des corps ; et, par suite, ce monde des corps ne peut agir sur lui pour y imprimer sa similitude et motiver la connaissance angélique. L'homme, au contraire, est un esprit uni à un corps sensible. Par son corps sensible, il est en contact avec le monde des corps qui agit sur ses sens, y imprime sa similitude et d'épuration en épuration, ou d'abstraction en abstraction, peut devenir apte à agir jusque sur l'intelligence immatérielle pour actuer cette intelligence et la déterminer à connaître en lui ce qu'il y a d'universel, c'est-à-dire qui est un ou le même en plusieurs et qui se dit de plusieurs au même titre. Seulement, pour cela, il faut, du côté de l'intelligence, un principe actif, qui, tombant sur les similitudes, venues, par les sens, du monde sensible, et subjectées, déjà à l'état de première épuration, dans les sens internes, tels que l'imagination et la mémoire, les dépouille de ce qu'elles ont encore de conditions matérielles individuantes, et ne garde d'elles que leur caractère spécifique ou générique, pour l'imprimer, en cet état de forme immatérielle et universelle, dans l'entendement réceptif ou intellect possible, qui pourra, une fois actué par cette forme, produire son acte d'intellection.

Telle est la raison profonde de cette faculté abstractive, si parfaitement conforme à notre nature qu'elle en est, au point de vue psychologique, le trait essentiel et distinctif. On peut dire, sans exagération aucune, que d'en avoir fixé, comme il l'a fait, la raison et la nature, constitue, pour Aristote, dans l'ordre de la science psychologique, un titre de gloire incomparable. Par sa doctrine de l'intellect agent, il a rétabli l'axe de la pensée humaine, que Platon, avec sa fameuse théorie des idées, avait complètement faussé. N'est-ce point aussi pour avoir de nouveau essayé de fausser cet axe, que la psychologie moderne se débat, impuissante à retrouver l'équilibre exigé par notre nature, entre un sensualisme grossier et un idéalisme ou un subjectivisme décevants?

L'*ad primum* n'accepte pas la parité qui était faite entre le sens et l'intelligence. « Les sensibles », en effet, « existent, à l'état de sensibles, hors de l'âme ; et c'est pour cela qu'il n'y a

pas à parler de sens actif. — On voit, par là », observe saint Thomas qui en profite pour caractériser d'un mot les trois groupes de puissances de l'âme, « que, dans la partie nutritive, toutes les puissances sont actives; dans la partie sensitive, toutes sont passives; dans la partie intellective, nous avons un élément passif et un élément actif ». Les puissances végétatives, en effet, réalisent leur objet, qui est le corps du vivant; les puissances sensitives n'ont aucune action sur leur objet, mais seulement en reçoivent la similitude, pour le connaître; quant à l'intelligence, elle concourt, en partie, à faire son objet, tandis que, d'autre part, elle le reçoit en elle.

L'*ad secundum* explique qu' « au sujet de l'effet produit par la lumière, il y a une double opinion. — Il en est, en effet, qui disent que la lumière est requise pour la vue, en ce sens qu'elle rend les couleurs actuellement visibles » : dans ce sentiment, les couleurs ne seraient pas visibles en elles-mêmes; c'est la lumière qui les constituerait telles. Ce sentiment se rapproche beaucoup du sentiment moderne qui veut que les couleurs soient dues à l'état particulier de la surface des corps sur lesquels tombe la lumière et qui, suivant les modes divers dont elle s'y décompose en raison de la diversité de ces surfaces, constitue les diverses couleurs. « Avec ce premier sentiment, dit saint Thomas, c'est de la même manière et pour le même effet que l'intellect agent est requis pour entendre et la lumière sensible pour voir. — Selon d'autres, la lumière est requise pour voir, non pas en raison des couleurs, et comme si c'était elle qui les constituât à l'état de chose visible, mais pour rendre le milieu », l'air atmosphérique ou l'éther, « actuellement lucide » ou transparent, « ainsi que le dit Averroès au second livre *de l'Ame* (comm. 67). Avec ce sentiment, la similitude faite par Aristote entre l'intellect agent et la lumière, porte simplement sur ceci, que l'un est requis pour entendre comme l'autre est requis pour voir, bien que leur rôle ou leur action ne s'expliquent pas de même ». Dans la question disputée, *de l'Ame* (art. 4, *ad 4um*), saint Thomas signale, comme il le fait ici, le double sentiment dont parlait déjà Averroès, sur les rapports de la lumière et des couleurs; et il considère le second comme « meilleur ». Il se prononce dans le même

sens, au second livre *de l'Ame* (leç. 14), et au troisième livre (leç. 10).

L'*ad tertium* accorde que « si l'agent préexiste, il arrive bien, en effet, que sa similitude sera reçue diversement en divers sujets, selon les dispositions diverses de ces derniers. Mais si l'agent ne préexiste pas, la diversité des dispositions dans les sujets ne peut plus rien expliquer. — Or », déclare saint Thomas après Aristote, contrairement à la théorie de Platon, « l'être intelligible, en tant que tel, n'existe pas », pour nous, « d'une façon actuelle, dans la nature des choses, en ce qui est de la nature des choses sensibles qui ne subsistent pas hors de la matière » individuelle et concrète. Quant aux autres objets intelligibles qui subsistent, en tant que tels en eux-mêmes et hors de toute matière, comme les esprits purs, ou les anges, et Dieu, ils ne sont pas directement connaissables pour nous, ainsi que nous le dirons plus loin (q. 88). « Et voilà pourquoi notre acte d'intelligence ne saurait s'expliquer par l'immatérialité de l'intellect possible, s'il n'était aussi un intellect agent dont le rôle sera de causer l'objet intelligible, le faisant tel par le moyen de l'abstraction ».

Il est donc requis, pour notre acte d'intellection, un entendement actif ou intellect agent, dont l'action préalable fournira à notre entendement réceptif l'espèce intelligible des objets sensibles, sans laquelle il est absolument incapable, dans son état naturel, de rien entendre. — Mais cet intellect agent dont le rôle est si important dans notre vie intellectuelle, qu'est-il, considéré en lui-même? Est-ce une sorte de substance séparée qui serait, par rapport aux objets sensibles, dans l'ordre intellectuel, un peu ce qu'est le soleil, dans le monde des corps, pour les objets visibles; ou plutôt devons-nous le concevoir comme une faculté inhérente à notre âme, comme une propriété qui découle de son essence, à l'instar de ses autres puissances?

Telle est la question qu'il nous faut maintenant examiner.

Article IV.

Si l'intellect agent est quelque chose de l'âme ?

Le présent article sera la réfutation implicite de l'ontologisme, soit de l'ontologisme absolu tel que le comprenait Malebranche, soit de cet ontologisme mitigé qui voudrait transporter exclusivement à Dieu le rôle d'illumination que saint Thomas va revendiquer nettement pour notre entendement actif, sous l'action première et suprême de Dieu. — On pourrait appeler cet article l'article de la lumière intellectuelle en nous.

Cinq objections veulent prouver que « l'intellect agent n'est pas quelque chose de notre âme ». — La première est l'objection même de cet ontologisme mitigé dont nous venons de parler. « L'effet propre de l'intellect agent est d'illuminer le domaine de l'intelligence. Or, ceci doit se faire par un principe supérieur à l'âme, selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 9) : *Elle était, la Lumière, la vraie, celle qui illumine tout homme venant en ce monde.* Il semble donc bien que l'intellect agent n'est pas quelque chose de l'âme ». — La seconde objection arguë d'une parole d' « Aristote », qui « attribue à l'intellect agent, dans le troisième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 2 ; de S. Th., leç. 10), *de n'être pas tantôt dans le fait d'entendre et tantôt dans le fait de n'entendre pas* » ; d'où il suit que, pour Aristote, l'intellect agent est toujours dans l'acte d'entendre. « Or, notre âme n'est pas toujours dans l'acte d'entendre, mais tantôt elle produit cet acte et tantôt elle ne le produit pas. Donc l'intellect agent n'est pas quelque chose de notre âme ». — La troisième objection fait observer que « l'agent et le patient suffisent à la production de l'action. Si donc » l'entendement réceptif ou « l'intellect possible est quelque chose de notre âme, lui qui est une vertu passive, et, semblablement, l'intellect agent qui est une vertu active, il s'ensuit que l'homme pourra toujours, quand il le voudra, produire l'acte d'entendre ; et cela est manifestement faux. Nous devons donc reconnaître que l'intellect agent

n'est pas quelque chose de notre âme ». — La quatrième objection doit être particulièrement remarquée, car elle motivera une réponse de saint Thomas qui sera le dernier mot, et le plus profond, sur la nature de l'intellect agent. Elle cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 1; de S. Th., leç. 10), que l'intellect agent est *par sa substance actuellement en acte*. Or, il n'est rien qui par rapport à la même chose soit en acte et en puissance. Si donc l'intellect possible » ou l'entendement réceptif « qui est en puissance à tous les objets intelligibles, est quelque chose de notre âme, il semble impossible que l'intellect agent » ou l'entendement actif « soit lui-même quelque chose de notre âme ». — La cinquième objection dit que « si l'intellect agent est quelque chose de notre âme, il faut qu'il soit une puissance. Il n'est, en effet, ni une passion de l'âme ni un de ses *habitus;* car les habitus » ou qualités inhérentes, « et les passions », au sens très large de ce mot impliquant seulement la réception de l'action dans le sujet où on la cause, « n'ont pas raison de principe actif par rapport aux passions » (toujours dans le même sens) « de l'âme ; la passion est bien plutôt » (c'est ce que nous venons de préciser) « l'action même de la puissance passive, et l'habitus est quelque chose qui suit aux actes et en résulte. D'autre part, toute puissance découle de l'essence de l'âme. Il s'ensuivrait donc que l'intellect agent procèderait de l'essence de l'âme. Et, dès lors, il ne serait plus dans l'âme comme participation d'une intelligence supérieure; ce qui est un inconvénient », puisque c'est faire de notre âme une source, en quelque sorte première et indépendante, de lumière intellectuelle. « Donc, il ne faut pas dire que l'intellect agent soit quelque chose de notre âme ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur l'autorité même d'Aristote, que beaucoup, du temps de saint Thomas, entendaient mal au sujet de la question actuelle. « Aristote, déclare le saint Docteur, dit, au troisième livre *de l'Ame* (à l'endroit cité dans la seconde objection), qu'*il est nécessaire que dans l'âme soient ces différences*, c'est-à-dire l'intellect possible et l'intellect agent ». Pour saint Thomas, il n'est pas douteux, quoi qu'en aient dit Averroès et d'autres interprètes, qu'Aristote a conçu l'intellect agent

comme un principe d'action inhérent à notre âme, en faisant partie à titre de propriété essentielle.

Au corps de l'article, saint Thomas le déclare expressément dès le début. « L'intellect agent dont parle Aristote, dit-il, est quelque chose de l'âme. — Pour en avoir l'évidence, ajoute le saint Docteur, il faut considérer qu'au-dessus de l'âme intellective humaine doit se trouver nécessairement une intelligence supérieure d'où l'âme tire sa vertu intellective ». C'est ce que voulait, à bon droit, la cinquième objection. « Toujours, en effet, ce qui participe une chose, et qui est changeant, et qui est imparfait, présuppose avant lui et au-dessus de lui un principe qui est tel par son essence, et qui ne change pas, et qui est parfait. — Or, l'âme humaine n'est dite intellective que parce qu'elle participe la vertu intellectuelle : nous en avons, comme signe, qu'elle n'est pas intellective selon toute elle-même, mais seulement en raison d'une de ses parties. — Elle ne parvient aussi à l'intelligence de la vérité que par une sorte de *discursus* et de mouvement » : elle se meut et elle discourt, « en argumentant. — Enfin, son intelligence demeure imparfaite, soit parce qu'elle n'entend pas toutes choses, soit parce que, même pour les choses qu'elle entend, elle va de la puissance à l'acte. — Il faut donc », de toute nécessité, « qu'il y ait une intelligence plus haute qui prêtera son secours à notre âme pour son acte d'intellection ».

Sur ce point, non seulement tout catholique mais même tout homme à raison droite et saine doit nécessairement tomber d'accord. — Mais où la division commence, c'est quand il s'agit d'expliquer la nature du secours que doit prêter à notre âme cette intelligence supérieure dont nous venons de dire l'absolue nécessité. — « Il en est donc qui ont voulu que cette intelligence séparée par sa substance » et distincte de notre âme, « fût l'intellect agent » dont nous avons parlé; « en telle manière que c'est elle, qui, illuminant les fantômes » ou les similitudes venues des sens et subjectées dans notre imagination ou notre mémoire, « les rendrait actuellement intelligibles », selon que nous l'avons requis à l'article précédent. C'était là le sentiment d'Avicenne (*de l'Ame*, V^e partie, ch. v), et d'Averroès (3e livre *de l'Ame*, comm. 18). Ils voulaient que l'intellect agent requis par Aris-

tote fût une certaine substance intellectuelle séparée, qui aurait pour mission de spiritualiser en quelque sorte les natures sensibles qui sont autour de nous, ou, plutôt, déjà en nous par l'action de nos sens.

Saint Thomas n'accepte pas cette manière d'entendre l'intellect agent dont parle Aristote. « A supposer, dit-il, qu'il existât cette sorte d'intellect agent séparé, il n'en faudrait pas moins, cependant, établir, dans l'âme humaine elle-même, une certaine vertu participée de cet intellect supérieur, devant permettre à l'âme humaine de rendre elle-même intelligibles en acte les objets » qu'elle doit connaître et qui ne sont intelligibles qu'en puissance avant cette action de l'âme. « C'est ainsi, d'ailleurs, que dans les autres choses naturelles qui existent à l'état de perfection [saint Thomas fait cette réserve, à cause de l'opinion communément reçue de son temps, que certains animaux imparfaits pouvaient être produits naturellement par voie de matières putréfiées et sans qu'il y eût action d'un vivant de même espèce; opinion aujourd'hui complètement abandonnée], outre les causes universelles qui agissent », telles, par exemple, que la chaleur solaire ou autres forces cosmiques, « il y a, inhérentes à chaque être en particulier, des vertus propres, dérivant des causes universelles ; car ce n'est pas le soleil seul qui agit dans la génération de l'homme, il y a aussi, dans l'homme, la vertu génératrice d'un autre homme; et il en est de même pour tous les autres animaux parfaits. Puis donc qu'il n'y a rien de plus parfait, dans les êtres du monde inférieur, que l'âme humaine, il s'ensuit qu'il faut reconnaître en elle une certaine vertu, dérivée de l'intelligence supérieure, qui lui permette de projeter sur les fantômes ou les similitudes venues des sens, la lumière destinée à les rendre intelligibles. C'est, d'ailleurs, ce que nous connaissons par expérience, puisque nous nous percevons abstrayant les formes universelles des conditions particulières » qui les concrètent dans les individus où elles subsistent ; nous avons conscience de faire cela chaque fois que nous produisons un acte formel d'intelligence, portant sur les choses du monde sensible : notre intelligence, en effet, a pour caractéristique propre de saisir l'universel ou l'abstrait, c'est-à-dire le côté spécifique ou générique des êtres qu'elle

connaît comme lui étant présentés par les sens, où ils demeurent avec leurs notes individuantes ; « et cela même n'est pas autre chose que rendre actuellement intelligibles les objets » qui, en eux-mêmes, ou dans les sens, ne l'étaient qu'en puissance.

Il est donc vrai que notre intelligence produit elle-même l'action illuminatrice ou abstractive qui fait être actuellement intelligible pour elle ce qui ne l'était, avant cette action, qu'en puissance. « Mais il n'est pas d'action qui convienne à un être quelconque, si ce n'est en vertu d'un principe qui appartient formellement à cet être, ainsi que nous l'avons dit plus haut (q. 76, art. 1), quand il s'est agi de l'intellect possible. Il s'ensuit que la vertu, principe de l'action dont nous parlons, doit être quelque chose qui se trouve dans l'âme elle-même », lui appartenant formellement, à titre de propriété essentielle. — « C'est pour cela, fait remarquer saint Thomas, qu'Aristote a comparé l'intellect agent à la lumière, qui est quelque chose de reçu et subjecté dans l'air. Platon, au contraire, comparait l'intellect séparé dont l'action s'imprimait en nos âmes, au soleil, ainsi que le dit Thémistius dans son commentaire du troisième livre *de l'Ame* » (ch. XXXII ; cf. Platon, *la Cité*, liv. VI ; Did., vol. II, p. 121).

Ainsi donc, à supposer un intellect supérieur séparé, dont l'action pourrait ressembler à celle de l'intellect agent requis par Aristote, il faudrait encore, à l'état de qualité formelle ou de propriété essentielle subjectée en notre âme, une participation réelle en nous de cet intellect supérieur, que nous devrions appeler aussi du nom d'intellect agent. — Mais, à vrai dire, cet intellect séparé, au sens où l'admettaient Averroès et Avicenne, n'existe pas. Il n'a aucune raison d'être, puisque la vertu subjectée en notre âme, et qui doit nécessairement s'y trouver, ainsi que nous venons de le montrer, suffit à expliquer le fait de l'abstraction. Bien plus, aucune intelligence créée, distincte de notre âme, ne peut avoir un tel rôle ou une telle action, puisque, nous l'avons dit à propos des anges (q. 54, art. 4 ; q. 57, art. 2, tome III, p. 394), la faculté abstractive suppose, dans le même sujet, les facultés sensibles. — Nous accordons toutefois que la faculté abstractive qui est dans notre âme intelligente dérive en elle d'une source plus haute. Ce pouvoir abstractif qui s'appelle,

dans un sens très propre, du nom de lumière intellectuelle, provient en nous de Dieu Lui-même, source de toute lumière dans le monde des intelligences non moins que dans le monde des corps. C'est là cette intelligence supérieure, immuable et parfaite, dont nous avons montré, au début du corps de l'article, que notre intelligence, imparfaite et changeante, devait être nécessairement une participation. « D'après les documents de notre foi, déclare saint Thomas, l'intelligence séparée », dont notre âme présuppose l'existence et la vertu, « est Dieu Lui-même, créateur de nos âmes, et en qui seul nos âmes peuvent être béatifiées, comme on le verra plus loin (q. 90, art 3; 1ª-2ªᵉ, q. 3, art. 7). Aussi bien est-ce de Lui que l'âme humaine participe la lumière intellectuelle, selon cette parole du psaume IV (v. 7) : *La lumière de votre face, Seigneur, a été imprimée sur nous comme un sceau* ». Il n'y a, en effet, que l'Auteur même de notre âme qui ait pu lui communiquer, en même temps que sa nature, cette propriété essentielle qui est la faculté abstractive appelée du nom d'intellect agent. Et c'est là, nous le dirons plus tard, la raison pour laquelle notre âme ne peut trouver sa fin dernière qu'en Dieu, la fin devant toujours répondre au principe : tout être qui agit, en effet, se propose de ramener à lui, comme à sa fin, l'être qu'il produit, dans la mesure même où il le produit.

L'*ad primum* fait observer que « cette Lumière, la vraie », dont il est question en saint Jean, et qui n'est autre que le Verbe de Dieu, « illumine » tout homme venant en ce monde, « à titre de cause universelle, de laquelle l'âme humaine participe une certaine vertu particulière, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). De même que, pour nous, l'affirmation de la cause seconde n'exclut jamais la cause première, mais la présuppose toujours, en quelque ordre que ce soit, pareillement aussi nous tenons pour erroné et contraire à l'ordre établi par Dieu dans les choses, de nier la vertu propre de la cause seconde.

L'*ad secundum* explique le fameux texte tiré du livre *de l'Ame*, au sujet duquel se sont grossièrement trompés certains commentateurs d'Aristote. — Une première réponse consiste à dire que « Aristote, dans le texte cité par l'objection, entend parler, non de l'intellect agent, mais de l'entendement produisant son acte

d'intellection. Ce texte, en effet, se trouve précédé, un peu avant, par ces mots : *la science, quand elle est en acte, s'identifie à la chose sue* » ; on ne peut entendre cela, en effet, que de la connaissance actuelle ; ce qui prouve, comme le remarque saint Thomas, dans le commentaire de ce passage du livre *de l'Ame*, qu'à partir de cet endroit Aristote ne parle plus de l'intellect possible ou de l'intellect agent, dont il avait parlé jusque-là, mais de l'entendement quand il est dans l'acte même d'entendre ; et il est bien manifeste que l'entendement, tant qu'il est dans l'acte d'entendre, n'est pas tantôt entendant et tantôt n'entendant pas. — « Que si, ajoute saint Thomas par mode de seconde réponse, on voulait entendre ces mots de l'intellect agent, le sens serait que si nous sommes tantôt dans le fait d'entendre et tantôt dans celui de n'entendre pas, cela ne provient pas de l'intellect agent », qui est toujours à même d'illuminer les images venues des sens, « mais de l'intellect possible qui est parfois en puissance et non pas toujours en acte ».

L'*ad tertium* complète le second aspect de la réponse précédente. Il montre comment la présence de l'intellect agent et de l'intellect possible, subjectés tous deux dans notre âme à titre de propriétés essentielles, ne suffit pas pour que se produise l'acte d'intellection. « Si l'intellect agent se comparait à l'intellect possible à titre d'objet qui agit sur la puissance, comme l'objet actuellement visible se compare à la vue, il s'ensuivrait qu'aussitôt nous entendrions toutes choses, l'intellect agent étant précisément ce qui rend tout objet intelligible. Mais il n'en est pas ainsi. L'intellect agent n'a pas raison d'objet ; il a raison de principe, faisant que l'objet soit intelligible. Et, pour cela, *plusieurs choses sont nécessaires, outre la présence de l'intellect agent.* Il y faut *la présence des images sensibles, la bonne disposition des puissances sensitives, et aussi l'exercice dans cette sorte d'opération intellectuelle ;* car un objet entendu fait que d'autres le peuvent être ; c'est ainsi qu'à l'aide des termes on entend la proposition, et, à l'aide des principes, les conclusions. Or, pour tout cela, il importe peu que l'intellect agent soit une substance intellectuelle séparée ou une faculté de notre âme ». Il n'y a donc pas à prétendre, comme le voulait l'objection, qu'on

trouve une preuve de la non présence de l'intellect agent dans notre âme, à titre de propriété essentielle, dans le fait que nous n'entendons pas toujours et que nous n'entendons pas toutes choses. La cause de ce fait se trouve ailleurs, dans les conditions mêmes de notre acte d'intellection, que saint Thomas vient de préciser et dont il importe souverainement de n'en pas négliger une seule, si l'on veut se faire une idée exacte de notre acte d'entendre.

L'*ad quartum* va nous livrer le dernier mot sur la vraie nature de l'intellect agent. Il s'agissait d'expliquer comment notre âme intellective peut être tout ensemble active et passive par rapport à son objet de connaître, et avoir, de ce chef, en elle, une double faculté : l'intellect agent et l'intellect possible. Voici l'admirable réponse de saint Thomas. « L'âme intellective, dit-il, est, de soi, immatérielle en acte, mais elle est en puissance par rapport aux espèces » ou similitudes « des divers objets » qu'elle doit connaître. Par nature, et à la différence des purs esprits que sont les anges, elle n'a, en elle, aucune de ces espèces déterminées qui doivent l'actuer et lui faire connaître telles et telles natures. « Les images venues des sens, au contraire, et subjectées dans l'imagination ou la mémoire, sont, d'une façon actuelle, la similitude de certaines espèces ou natures déterminées ; mais elles ne sont immatérielles qu'en puissance », étant toujours liées aux conditions matérielles individuantes. « Rien n'empêchera donc qu'une seule et même âme, en tant qu'elle est de soi immatérielle possède une vertu qui lui permettra de rendre ces images, venues des sens, actuellement immatérielles, en les abstrayant des conditions de la matière individuelle, vertu que nous appellerons du nom d'intellect agent ; et, en tant qu'elle est en puissance à ces espèces ou natures déterminées, une autre vertu réceptive de ces sortes d'espèces » ainsi rendues immatérielles par l'intellect agent, « laquelle vertu s'appellera du nom d'intellect possible » ou d'entendement réceptif.

Comme on le voit, entre les images venues des sens et notre âme intellective, il y a, au point de vue de l'actuation, une sorte d'alternance. C'est ce que faisait remarquer, d'une manière encore peut-être plus expresse, saint Thomas, dans la *Somme*

contre les Gentils (liv. II, ch. LXXVII) : « L'âme intellective, dit-il, a quelque chose en acte, où l'image est en puissance ; et elle est en puissance à certaine chose qui se trouve dans les images d'une façon actuelle. La substance de l'âme humaine possède, en effet, l'immatérialité ; et c'est en raison de cela qu'elle est une nature intellectuelle, toute substance immatérielle ayant ce privilège [Cf. q. 14, art. 1]. Mais, de ce chef, elle n'a pas encore d'être assimilée à telle ou telle chose, déterminément ; chose pourtant requise, à l'effet, pour elle, de connaître, d'une façon déterminée, telle ou telle chose, puisqu'aussi bien toute connaissance se fait par cela même que la similitude de l'objet connu se trouve dans le sujet qui connaît. L'âme intellective demeure donc elle-même en puissance par rapport aux similitudes déterminées des choses que nous pouvons connaître et qui sont les natures des choses sensibles. Or, ce sont ces natures déterminées des choses sensibles », comme, par exemple, l'homme, la pierre, l'arbre, « que nous présentent les images venues des sens. Seulement, elles ne sont pas encore parvenues à l'être intelligible ; car elles sont la similitude des choses sensibles, même quant aux conditions matérielles qui sont les propriétés de l'individu, et elles sont aussi subjectées en des organes matériels », tels que les organes de l'imagination et de la mémoire. « Ces images ne sont donc point intelligibles en acte. Et cependant, parce que dans *cet homme* dont l'image sensible présente la similitude, on peut prendre la nature universelle » de *l'homme* « dépouillée de toutes les conditions individuantes, ces images sensibles sont intelligibles en puissance. Ainsi donc, elles ont d'être intelligibles en puissance, mais elles sont actuellement la similitude déterminée de telles choses ; tandis que dans l'âme intellective, c'est le contraire » : elle est intelligible en acte et déterminée en puissance. « Dans l'âme intellective, il y aura donc une vertu active, portant sur les images et les rendant intelligibles en acte ; ce sera l'intellect agent. Et dans l'âme, il y aura aussi une vertu qui sera en puissance par rapport aux similitudes déterminées des choses sensibles ; et cette vertu sera l'intellect possible » ou l'entendement réceptif.

« Toutefois, il faut prendre garde qu'il y a une différence

entre ce qu'on trouve dans l'âme et ce qu'on trouve dans les agents naturels. Ici, en effet, ce qui est en puissance dans un être y sera reçu selon le même mode d'être qu'il a déjà dans l'être où il se trouve en acte : la matière de l'air, par exemple, est en puissance à la forme de l'eau qui aura en elle le même mode d'être qu'elle a actuellement dans l'eau. Et voilà pourquoi les corps naturels qui ont une matière commune ont aussi un même mode d'action et de passion. Mais l'âme intellective n'est pas en puissance aux similitudes des choses représentées dans les images sensibles pour les recevoir selon le mode qu'elles ont dans ces images. Il faut que ces similitudes soient élevées à quelque chose de plus haut », pour pouvoir être reçues dans l'âme intellective; « c'est-à-dire qu'elles doivent être abstraites des conditions matérielles qui les individuent, d'où il suit qu'elles deviennent intelligibles en acte. Et voilà pourquoi l'action de l'intellect agent sur les images sensibles précède leur réception dans l'intellect possible, en telle manière que » si elles s'impriment dans l'intellect possible ou entendement réceptif, « ce qu'il y a de principal dans cette action » ou dans cette impression, « revient non pas aux images mais à l'intellect agent ». C'est l'intellect agent qui va, pour ainsi dire, les prendre dans l'imagination ou la mémoire, et qui les baigne dans sa lumière à lui pour qu'elles soient à même, ainsi baignées dans cette lumière, d'agir ensuite sur l'entendement réceptif et d'y devenir principes formels d'opération intellectuelle. On voit, par là, que tout ce qu'il y a de lumière dans ces premières notions, telles, par exemple, que la notion d'*être*, la première de toutes, notion qui, par sa clarté intrinsèque, donne aussitôt la perception évidente du premier principe, où tous les autres principes viendront puiser leur clarté, tout cela vient, originairement, de cette lumière en quelque sorte essentielle, qu'est l'intellect agent. On voit aussi dans quel sens il sera possible, pour nous, de parler d'innéisme de nos premières notions ou de nos premiers principes : c'est toujours, et uniquement, en raison de cette même faculté illuminatrice, qui, projetant sa lumière sur les images venues des sens, les rend aussitôt principes formels de nos intellections.

L'*ad quintum* répond que « l'essence de l'âme étant immaté-

rielle, créée par l'Intelligence suprême, rien n'empêche que la vertu qu'elle participe de cette suprême Intelligence, vertu par laquelle elle abstrait son objet de la matière, découle de sa propre essence, comme toutes ses autres puissances » ou facultés. — Et ce dernier mot nous prouve que le foyer de lumière que nous portons en nous, s'il est, comme il doit nécessairement l'être, un foyer dépendant, ne laisse pas d'être vraiment nôtre, au sens le plus précis et le plus formel.

Nous avons déjà fait remarquer l'importance souveraine de la doctrine que vient de nous livrer saint Thomas dans cet article. Il n'y en a point de plus essentielle pour établir la nature, la vérité et l'objectivité de nos connaissances. Notre entendement réceptif est une puissance passive, qui a besoin, pour agir, d'être actuée par un objet. Or, cet objet, qui la doit actuer, lui vient du dehors. C'est bien l'intellect agent qui le met à point, si l'on peut ainsi dire, pour qu'il soit capable d'actuer l'entendement réceptif; mais l'intellect agent ne crée pas cet objet; il le conditionne, simplement. Il ne lui donne *aucune réalité* qu'il n'ait déjà. Il se contente de dégager le fond radical de cette réalité, laissant de côté les notes individuantes et ne prenant que les éléments essentiels. De matériel et concret qu'était cet objet, l'intellect agent, qui est immatériel, le fait immatériel et abstrait. Mais c'est toujours, dans son fond essentiel, ce même objet. Il existait en lui-même au dehors et il a agi sur nos sens qui l'ont redit tel qu'il était. Nos sens, en effet, comme notre entendement réceptif, sont, pour saint Thomas et Aristote, des puissances passives; ils ne créent pas leur objet, ni ne le modifient; ils reçoivent en eux comme un dédoublement de lui-même qui les vient actuer et déterminer à agir; et parce que tout être qui agit produit un effet semblable à lui-même, nos sens, qui sont constitués en acte, c'est-à-dire déterminés à agir, par la similitude exacte de l'objet sensible, redisent exactement en eux-mêmes cet objet sensible. Or, c'est précisément sur cette donnée exacte, venue des sens, que l'intellect agent produit son œuvre d'immatérialisation ou d'illumination intellectuelle, si bien que c'est vraiment l'objet du dehors, immatérialisé, qui imprime dans notre

entendement réceptif, une similitude exacte de lui-même. Et donc, d'après le principe invoqué tout à l'heure, qu'un être agit selon qu'il est, notre entendement réceptif dira exactement au dedans de lui-même, les éléments essentiels ou la *quiddité* de cet objet qui existe au dehors. Ce verbe intérieur ou cette idée que nous aurons en nous-mêmes, et dans lequel nous verrons l'essence de l'objet, sera donc bien, et sans erreur possible, pourvu que nos facultés soient saines, la similitude exacte, adéquate, d'un objet réel, distinct de nous.

Oui, distinct de nous; car, dès là que nos facultés sensibles, notamment les sens extérieurs, sont par eux-mêmes, au point de vue de la détermination de l'objet, purement passifs; qu'ils *peuvent seulement* connaître tout ce qui aura la raison de leur objet formel, mais qu'au début ils n'ont par eux-mêmes la connaissance d'aucun objet déterminé, il faudra donc bien qu'à chaque fois où ils connaîtront quelque chose, quelque chose qui n'est pas eux ait agi sur eux et les ait déterminés à agir. Et ce que nous disons des sens extérieurs ou des facultés sensibles, il le faut dire aussi de l'entendement réceptif. Car lui encore est une faculté purement passive, *en ce qui est de la détermination de l'objet.* Nous nous refusons, en effet, à admettre, et par là nous nous séparons de toute école innéiste ou subjectiviste, que nos sens ou notre entendement portent en eux, tout fait, l'objet de leurs connaissances. Nos sens et notre entendement réceptif ne sont, par eux-mêmes et à l'origine, que des *facultés de connaître;* leur sphère d'action est déterminée; mais aucun des objets qui rentrent dans cette sphère d'action n'est inclus dans nos facultés, à quelque titre que ce soit. Tous les objets qui se présenteront, et qui rentrent dans leur sphère d'action respective, elles les pourront connaître; mais elles n'en connaîtront aucun directement, à moins qu'il ne se présente et qu'il n'imprime lui-même, sur ces facultés, sa propre similitude.

Il est vrai que les innéistes et subjectivistes requièrent, eux aussi, du moins plusieurs, depuis l'école platonicienne jusqu'à l'école kantienne, une certaine présence ou même une certaine action de l'objet par rapport au sujet. Mais entre leur position et la nôtre, il y a un abîme. — Pour eux, l'action ou la présence

de l'objet n'a pas d'autre but que d'éveiller la faculté qui sommeille ; une fois éveillée par ce contact, très peu défini d'ailleurs, la faculté toute seule organise et parcourt le monde de ses connaissances, *qu'elle portait déjà en elle-même*, soit par mode d'idées, comme pour les innéistes, soit par mode de catégories, comme pour l'école kantienne. Ce monde de nos connaissances, idées ou catégories, étant, par lui-même et en lui-même, indépendant du monde objectif, rien ne nous permet de contrôler son exactitude et partant sa vérité. Tout au plus pourrions-nous affirmer qu'il existe en dehors de nous un monde objectif, puisqu'il a fallu son action ou sa présence pour éveiller nos facultés; mais quant à déterminer quels rapports existent entre ce monde objectif et le monde de nos connaissances, nous ne le pouvons pas. Et c'est alors que pour retrouver la vérité perdue, ou la certitude compromise, on a recours, dans l'école innéiste, à la véracité de Dieu, dans l'école kantienne, au principe de l'action.

Pour nous, il n'en va pas de même. C'est dans le rapport exact et adéquat de nos facultés de connaître avec leur objet que nous établissons le fondement de notre certitude et de la vérité de nos connaissances. Nous écartons résolument, comme inutile ou comme disproportionné à notre nature, ce monde subjectif des idées innées ou des catégories. Il ne nous faut, du côté du sujet, que les diverses facultés de connaître *avec la détermination de leur sphère d'action respective. Quant à la détermination des objets dans chacune de ces sphères d'action*, elle viendra totalement du dehors, c'est-à-dire du monde objectif. Ce monde objectif, ou des réalités, n'aura pas seulement pour mission d'éveiller nos facultés qui sommeillent ; il aura pour mission de causer, dans la faculté destinée à le connaître, une similitude parfaite de lui-même, qui établira, entre le monde des réalités et celui des idées, un rapport d'exactitude ou d'adéquation rigoureuse; de telle sorte que l'idée ne sera rien autre chose que la reproduction même de la réalité. — Et si l'on nous demande comment il se peut faire qu'une idée immatérielle et abstraite soit causée par une réalité concrète et matérielle, nous répondons que, parmi nos facultés, il en est une qui a précisément pour office d'immatérialiser et d'abstraire la réalité extérieure,

ou plutôt cette réalité déjà réduite, par les sens, à l'état d'image interne, mais qui se trouvait là encore concrète et non pas totalement immatérielle. Au lieu de recourir, comme le fait Kant, à des formes ou à des notions *a priori*, formes ou notions dont le rouage est si complexe, et qui, outre qu'elles sont arbitraires, sont impuissantes à nous donner la vérité et la certitude au sujet du monde extérieur, nous nous contentons d'en appeler à une *faculté* qui découle naturellement de notre âme raisonnable, que notre nature humaine exige nécessairement, et qui explique rigoureusement, à elle seule, tout notre mode de connaître.

Car — et il le faut bien remarquer — non seulement l'intellect agent résout le problème des notions *a priori*, mais il résout encore le problème, si ardu pour l'école kantienne, des jugements synthétiques *a priori* [Cf. ce que nous avons dit, sur ces jugements, dans notre premier volume, p. 86 et suiv.]. C'est lui, c'est sa lumière qui nous montre le rapport nécessaire de ces notions transcendantes dont le rapprochement ou l'éloignement constitue ce que nous nommons les premiers principes. En même temps qu'il nous donne le *species impressa* qui causera dans notre entendement réceptif l'idée d'être et nos autres idées, il met dans ces espèces impresses une telle lumière, que, dans une seconde opération à peine distincte de la première, tant elle la suit de près, notre entendement réceptif, qui a conçu l'idée d'être, affirme, d'instinct et nécessairement, que ce qui est est; et nous avons immédiatement le principe d'identité, ou, sous une autre forme, le principe de contradiction, qui est analytique. Or, sur le premier principe s'appuient tous nos autres principes, et c'est sa lumière indéfectible qui leur communique à tous leur lumière. Il suffira donc, pour ne point s'égarer, de procéder avec prudence, avec sagesse, selon les règles propres à la logique de notre entendement. Nous avons, au point de départ, une lumière sûre; et cette lumière se projettera, toujours suffisante et douce, le long du chemin que notre entendement devra parcourir.

On le voit, l'intellect agent est vraiment le trait distinctif de notre nature humaine. C'est par lui que le monde intelligible nous est ouvert : il est le flambeau illuminateur, sans lequel

nous ne pourrions, dans notre état actuel, rien connaître et rien saisir du monde intelligible; mais à sa lumière, lumière participée, sans doute, et lumière faible, comparée à la lumière angélique ou à la lumière divine, mais lumière vraie, lumière indéfectible, qui ne nous trompe pas, qui ne peut pas nous tromper sur les premiers objets de nos connaissances, nous pouvons parcourir sûrement le domaine entier de l'être, propriété inaliénable de notre intelligence.

Un dernier point nous reste à examiner au sujet de l'intellect agent. Il se trouve implicitement résolu, comme nous le fera remarquer saint Thomas, dans ce que nous avons établi à l'article précédent. Mais le saint Docteur a voulu cependant l'étudier à part, en raison des difficultés ou plutôt des erreurs que propageaient là-dessus, de son temps, les philosophes arabes ou juifs et leurs sectateurs. C'est la question de savoir si l'intellect agent est unique et le même pour tous les hommes ou s'il se multiplie en chacun de nous.

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si l'intellect agent est unique pour tous?

Trois objections veulent prouver que « l'intellect agent est unique pour tous ». — La première dit que « rien de ce qui est séparé du corps ne se peut multiplier selon que les corps se multiplient. Or, l'intellect agent est *séparé,* ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 1; de S. Th., leç. 10). Donc, il ne se multiplie pas dans les multiples corps humains, et il demeure le même pour tous ». — La seconde objection arguë de l'effet propre attribué à l'intellect agent. « L'intellect agent fait l'universel », ainsi que nous l'avons expliqué; « et l'universel est précisément ce qui est le même en tous. Combien donc à plus forte raison faudra-t-il que l'intellect agent, cause de cette unité, soit lui-même unique pour tous ». — La

troisième objection rappelle un point de doctrine fort intéressant que nous avons souligné à propos de l'article précédent. C'est que « tous les hommes conviennent dans les premières conceptions de l'intelligence », et qu' « ils adhèrent à ces premières notions par la lumière de l'intellect agent. Il faudra donc qu'ils conviennent tous en un même intellect agent », source unique et identique de lumière en chacun d'eux.

L'argument *sed contra* cite la comparaison d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (endroit précité), que l'intellect agent est comme la lumière. Or », si le soleil qui illumine est le même pour tous les corps illuminés, il n'en est pas ainsi de « la lumière subjectée en les divers corps illuminés »; elle « n'est pas la même » numériquement, mais elle se distingue et se multiplie selon la multiplicité de ces divers corps. « Pareillement aussi, l'intellect agent ne sera pas le même », numériquement, « dans les divers hommes ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « la vérité de la question présente dépend de ce que nous avons déjà dit. Si, en effet, l'intellect agent n'était pas quelque chose de l'âme, mais était une certaine substance séparée, il serait le même pour tous les hommes. Et c'est ainsi que l'entendent, ajoute saint Thomas, ceux qui affirment l'unité de l'intellect agent ». Tel était, en particulier, le sentiment d'Averroès et d'Avicenne. — « Si, au contraire, l'intellect agent est quelque chose de l'âme, étant l'une de ses vertus » ou de ses facultés, « il est nécessaire de dire qu'il y a plusieurs intellects agents, selon » la multiplicité ou « la pluralité des âmes humaines qui se multiplient en raison de la multiplication des hommes, comme il a été dit plus haut (q. 76, art. 2). Il ne se peut pas, en effet, qu'une seule et même vertu, au point de vue numérique, appartienne à des substances diverses », toute substance étant naturellement inséparable des accidents qui s'individuent et se concrètent en elle.

L'*ad primum* explique le mot d'Aristote dont le sens mal compris avait amené les commentateurs arabes à dénaturer le vrai caractère de l'intellect agent. « Aristote, dit saint Thomas, prouve que l'intellect agent est *séparé* par cela même que l'intellect possible l'est aussi; car, dit-il lui-même, *l'agent est plus*

noble que le patient. Or, l'intellect possible est dit *séparé*, parce qu'il n'est pas l'acte d'un organe corporel. Et c'est de cette manière aussi que l'intellect agent est dit *séparé;* nullement parce qu'il serait une substance séparée » et distincte de notre âme.

L'*ad secundum* fait observer que « l'intellect agent cause l'universel en l'abstrayant de la matière. Or, il n'est point requis pour cela qu'il soit le même et unique en tous ceux qui ont l'intelligence, mais qu'il soit un en tout, par rapport à tous les objets d'où il abstrait l'universel, qui, en effet, doit être le même et unique relativement à tous les objets dont il est dit l'universel. Et ceci convient à l'intellect agent en tant qu'il est immatériel ». Ce n'est pas d'être le même et unique en tous les hommes que l'intellect agent aura de pouvoir causer l'universel par mode d'abstraction; c'est parce qu'il est immatériel, puisque l'abstraction précisément consiste à dépouiller les caractères essentiels ou spécifiques et génériques, qui sont les mêmes en tous les êtres de même nature, des conditions matérielles qui en les concrétant et en les individuant les divisent et les multiplient.

L'*ad tertium* dit que « tous les êtres qui sont de même espèce conviennent en l'action qui suit la nature de l'espèce, et, par conséquent, dans la vertu qui est le principe de cette action : la même vertu spécifique doit se trouver en tous; mais cela ne veut pas dire qu'elle soit, en tous, la même numériquement. Or, la connaissance des premiers objets intelligibles est une action qui suit à l'espèce humaine. Il faudra donc que tous les hommes conviennent en la vertu qui est le principe de cette action; et c'est la vertu de l'intellect agent. Mais il ne s'ensuit pas que cette vertu soit numériquement la même en tous les hommes ». C'est même chose impossible, comme nous l'avons dit, puisqu'il s'agit d'une vertu inhérente à l'âme humaine par mode de propriété essentielle, et qui, par conséquent, doit être multiple au même titre que l'âme elle-même. — « Toutefois, nous accordons qu'il faut que cette vertu », multiple selon la multiplicité des individus humains, « dérive en eux tous d'un seul et même principe. Si bien que ce fait, que tous les hommes conviennent dans l'intelligence des premières notions et des premiers principes, démontre l'unité de l'intelligence séparée que Platon compare

au soleil » et qui, pour nous, comme nous l'avons dit, n'est autre que Dieu même; « elle ne démontre nullement l'unité de l'intellect agent », au sens précis où nous le requérons pour notre âme, à titre de principe inhérent, illuminateur parce que abstractif; intellect agent « qu'Aristote compare à la lumière » subjectée dans les divers corps qu'elle affecte.

L'intellect agent dont parle Aristote et qu'il faut de toute nécessité admettre pour l'explication légitime de notre mode de connaître, est donc bien une faculté de notre âme intellective. Il fournit à l'entendement réceptif son objet, en telle manière que selon notre mode connaturel de connaître, le jeu de ces deux facultés est indispensablement requis, à chaque fois que nous connaissons. Mais nous reviendrons sur ce point quand nous étudierons, plus tard, la question de notre mode de connaître (q. 84 et suiv.). Pour le moment, il aura suffi de montrer qu'il doit se trouver, dans notre âme, à côté de la faculté essentielle destinée à produire l'acte même d'intellection et qui s'appelle l'intellect possible ou l'entendement réceptif, une autre faculté appelée du nom d'intellect agent, dont la mission est de préparer à l'entendement réceptif son objet. — Ces deux facultés sont-elles les seules qui se trouvent, au point de vue de la connaissance, dans la partie intellective de notre être, ou bien devons-nous en admettre d'autres encore? La question se pose notamment pour ce qu'on appelle la mémoire, la raison, l'intelligence, l'intellect spéculatif et l'intellect pratique, la syndérèse ou le sens moral, la conscience. Il suffit de rappeler ces divers noms pour voir immédiatement la portée et l'actualité de cet aspect de la question. Il nous reste à l'examiner dans les articles qui vont suivre. — Et, d'abord, la question de la mémoire. A ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : si la mémoire se trouve dans la partie intellective de l'âme; et si elle s'y trouve à titre de faculté distincte. — Le premier point va faire l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la mémoire est dans la partie intellective de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « la mémoire n'est pas dans la partie intellective de l'âme ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au douzième livre *de la Trinité* (ch. II, III, VIII), que la partie supérieure de l'âme comprend *ce qui n'est pas commun aux hommes et aux bêtes*. Or, la mémoire est commune aux hommes et aux bêtes ; car saint Augustin dit au même endroit, que *les bêtes peuvent percevoir, à l'aide de leurs sens, les choses corporelles et les confier à leur mémoire*. Donc, la mémoire n'appartient pas à la partie intellective de l'âme ». — La seconde objection fait observer que « la mémoire porte sur le passé. Or, le passé se dit en raison d'un temps déterminé. Il s'ensuit que la mémoire ne connaît une chose que sous l'aspect d'un temps déterminé; ce qui est connaître une chose sous la raison d'*ici* et de *maintenant*. Et cela même n'est pas le propre de l'intelligence, mais du sens. Par conséquent, la mémoire n'est pas dans la partie intellective de l'âme, mais bien dans la partie sensitive ». Cette objection est de toutes, peut-être, la plus délicate. — La troisième objecte que « dans la mémoire se conservent les espèces des choses auxquelles on ne pense pas d'une façon actuelle. Or, il n'est pas possible que ceci arrive dans l'intelligence. L'intelligence, en effet, est en acte par cela même que l'espèce intelligible l'informe. D'autre part, l'intelligence, quand elle est en acte, produit l'acte de connaître. Il semble donc que l'intelligence ne peut pas avoir en elle une espèce intelligible, sans connaître, du même coup, l'objet que cette espèce représente. Et donc la mémoire » qui a pour objet de conserver les espèces des choses auxquelles on ne pense pas d'une façon actuelle, « ne peut pas se trouver dans la partie intellective de l'âme ». Cette objection encore est fort intéressante et très délicate.

L'argument *sed contra* cite une autre parole de « saint Augus-

tin », qui « dit, au dixième livre *de la Trinité* (ch. XI), que *la mémoire, l'intelligence et la volonté sont un même esprit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler ce qui est le premier caractère de la mémoire. « Comme il est essentiel à la mémoire, dit-il, de conserver les espèces des choses qui ne sont pas actuellement perçues, ce que nous devons considérer d'abord », pour savoir si la mémoire est dans la partie intellective de l'âme, « c'est précisément si les espèces intelligibles peuvent être ainsi conservées dans l'intelligence. — Or, il faut savoir, à ce sujet, qu'Avicenne l'a tenu pour impossible. Il disait, en effet, que si on l'admettait pour certaines puissances de la partie sensitive, c'est parce que ces puissances sont l'acte d'organes corporels, dans lesquels organes pourront être conservées certaines espèces, sans être actuellement perçues. Mais dans l'intelligence, qui n'a pas d'organe corporel, rien n'existe si ce n'est d'une façon intelligible. Et, par suite, il faut que l'intelligence perçoive d'une façon actuelle tout ce dont elle possède en soi la similitude. Ainsi donc, d'après lui, aussitôt que quelqu'un cesse d'entendre actuellement une chose, l'espèce ou la similitude de cette chose cesse d'être dans l'intelligence; et s'il veut, de nouveau, entendre cette chose, il faut qu'il se retourne vers l'intellect agent qui, pour Avicenne, était une substance séparée, et qu'il reçoive de lui, dans son entendement réceptif, de nouvelles espèces intelligibles. Or, de cet exercice et de ce fréquent usage de se retourner vers l'intellect agent, résultait, toujours d'après Avicenne, une certaine facilité, pour l'entendement réceptif, de se retourner ainsi vers l'intellect agent; et c'est ce qu'il appelait l'*habitus* de la science. — Il suivait de là que rien n'était conservé dans la partie intellective de l'âme, qui ne fût actuellement perçu. Et, dès lors, avec un tel sentiment, il n'y avait plus à parler de mémoire pour la partie intellective », puisque, nous l'avons dit, la première condition ou le premier caractère essentiel de la mémoire est de conserver les espèces des choses qui ne sont pas actuellement perçues.

C'est vrai. « Mais cette opinion » n'est pas soutenable. Elle « répugne, d'abord, manifestement, à l'autorité d'Aristote. Aristote dit, en effet (au troisième livre *de l'Ame*, ch. IV, n. 6; de

S. Th., leç. 8), que *lorsque l'intellect possible devient chaque chose en particulier, de manière à avoir la science, il est en acte; et c'est ce qui arrive, quand il devient à même d'agir par lui-même. Il est donc, même alors, en puissance, d'une certaine manière; mais non pas comme il l'était avant qu'il eût appris ou qu'il eût trouvé.* Or, l'intellect possible est dit devenir chaque chose, selon qu'il reçoit les espèces des divers objets. Du fait donc qu'il reçoit les espèces des objets intelligibles, il a qu'il pourra produire, quand il le voudra, l'acte d'entendre; mais non qu'il produise toujours cet acte; car il est, même alors, d'une certaine manière, en puissance, bien que ce soit autrement qu'il ne l'était avant d'entendre : il l'est, en effet, comme l'est celui qui a l'*habitus* de la science par rapport à l'acte même de considérer tel objet ». Il n'est donc pas douteux que l'explication ou plutôt la pensée d'Avicenne, prétendant que parce que tout ce qui est dans l'intelligence s'y trouve d'une façon intelligible, il ne se peut pas qu'une espèce intelligible soit dans l'intelligence sans qu'aussitôt l'intelligence perçoive l'objet que cette espèce représente, — ne soit contraire au sentiment d'Aristote.

« Cette opinion d'Avicenne est également contraire à la raison. Ce qui, en effet, est reçu en un être, est reçu en lui selon la capacité réceptive de ce dernier. Or, l'entendement est d'une nature bien plus stable et immuable que la matière corporelle. Si donc la matière corporelle garde les formes qu'elle reçoit, non pas seulement quand elle agit actuellement en vertu de ces formes, mais alors même qu'elle a cessé d'agir », à prendre le mot *agir* dans le sens de produire actuellement son effet ou de causer une forme semblable dans une autre portion de matière, « combien plus l'entendement recevra-t-il d'une manière immuable et inamissible les espèces intelligibles, soit qu'elles lui viennent des sens », comme nous l'admettons, « soit même qu'elles dérivent en lui d'une intelligence supérieure », comme le voulait Avicenne et comme nous l'admettrons, par rapport à l'intelligence divine, quand il s'agira, pour nous, du mode préternaturel ou surnaturel de connaître que nous expliquerons plus tard (q. 89).

« Ainsi donc, conclut une première fois saint Thomas, si l'on désigne, sous le nom de mémoire, seulement la vertu ou la

faculté de conserver les espèces reçues, il faut dire que la mémoire est dans la partie intellective de l'âme ». Et c'est bien là, en effet, le premier caractère assigné par tous à la faculté qu'est la mémoire.

Mais il en est un second aussi et que tous assignent à la mémoire, quand il s'agit de la mémoire dans l'ordre sensible. C'est le fait de retenir une chose passée, sous sa raison de chose passée, par opposition à ce qui est présent et à ce qui est futur. Dans ce cas, nous ne pourrions plus conclure de même, au sujet de notre entendement. « Si l'on tient pour essentiel à la raison de mémoire, déclare saint Thomas, que son objet soit une chose passée en tant que chose passée, la mémoire ne sera plus dans la partie intellective de l'âme, mais seulement dans la partie sensible qui a pour objet le particulier. Le passé, en effet, en tant que passé, dès là qu'il implique un temps déterminé, se rattache à la condition du particulier » ; ce n'est déjà plus l'universel, seul objet de notre intelligence. Nous allons revenir à ce point de doctrine, pour le compléter, en répondant à la seconde objection.

L'*ad primum* ne veut pas que la mémoire, sous sa première raison essentielle, soit commune aux hommes et aux bêtes. « La mémoire, déclare expressément saint Thomas, si nous la prenons comme faculté conservatrice des espèces, n'est pas quelque chose qui soit commun à nous et aux animaux. Les espèces, en effet », qui sont d'ordre sensible, « ne sont pas conservées dans la seule partie de l'âme sensitive », prise séparément du corps, « mais plutôt dans le composé, la faculté de la mémoire », dans cet ordre-là, « étant l'acte d'un certain organe. L'entendement, au contraire, est par lui-même une faculté conservatrice des espèces » intelligibles, « sans qu'un organe corporel y ait aucune part. Et c'est pour cela qu'Aristote dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 4; de S. Th., leç. 7), que *l'âme est le lieu des espèces, non pas toute, mais l'intelligence* ». On voit, par cette explication de saint Thomas, toute la profondeur et la vérité de cette grande parole d'Aristote.

L'*ad secundum* fait observer que la raison d'être chose passée ou « la prétérition », quand il s'agit de la connaissance du passé,

« peut se rapporter à deux choses : à l'objet qui est connu, et à l'acte de la connaissance. Ces deux choses-là se trouvent unies dans la partie sensitive qui saisit un objet par cela même qu'elle est transmutée à la présence sensible de cet objet; d'où il suit que l'animal se souvient d'avoir perçu une chose dans le passé et d'avoir perçu un certain objet sensible qui est passé. Mais quand il s'agit de la partie intellective, la raison de passé est tout à fait accidentelle et ne convient nullement de soi à ce qui est l'objet de l'intelligence. L'intelligence, en effet, perçoit l'homme en tant qu'homme; or, il est accidentel à l'homme en tant qu'homme d'être dans le passé, dans le présent ou dans le futur » : l'homme en tant qu'homme fait abstraction du temps comme de l'espace. « Il n'en est pas de même pour l'acte de l'intelligence. De ce chef, la raison de passé peut se trouver de soi dans l'intelligence aussi bien que dans le sens. L'acte d'intelligence de notre âme, en effet, est un certain acte particulier, existant à tel ou tel moment, selon que nous disons de l'homme qu'il entend maintenant, ou qu'il a entendu hier, ou qu'il entendra demain. Et ceci ne répugne pas à la raison d'être intellectuel. Car cet acte d'entendre, bien qu'il soit quelque chose de particulier, n'en est pas moins un acte immatériel, ainsi qu'il a été dit plus haut de l'entendement lui-même (q. 76, art. 1). De même donc que l'entendement s'entend lui-même, bien qu'il soit un entendement particulier, de même il entend son entendre qui est un certain acte particulier, ayant existé dans le passé, ou existant dans le présent, ou devant exister dans l'avenir. — Nous pouvons donc garder la raison de mémoire, en tant qu'elle porte sur le passé, dans l'intelligence, selon que l'intelligence se connaît avoir fait auparavant acte d'intelligence; mais non pas en ce sens qu'elle saisisse le passé sous sa raison concrète qui le fait être là et à tel moment ».

Cette réponse de saint Thomas nous montre que si nous écartons de notre intelligence le second caractère essentiel à la raison de mémoire, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article, ce n'est pas d'une manière absolue. Il est une certaine raison de passé, que nous gardons même dans la mémoire intellectuelle : c'est celle qui porte sur les actes mêmes de la partie intellective, connus

comme ayant déjà été faits. Quant à la raison de passé qui inclut une certaine place déterminée dans le monde concret du temps et de l'espace, notre intelligence n'a pas plus à conserver un tel passé qu'elle n'a à le connaître. Ceci est du domaine des sens. Les sens seuls, parmi nous, connaissent et retiennent ce singulier. Notre intelligence ne le connaît qu'indirectement, comme nous l'expliquerons plus tard (q. 86, art. 1). Nous n'aurions pas à raisonner de même s'il s'agissait de l'intelligence angélique ou de l'intelligence divine. Car Dieu et les anges ne connaissent pas par mode d'abstraction. Aussi bien c'est par une seule et même faculté qu'ils saisissent l'universel et le singulier, l'abstrait et le concret, l'immatériel et le matériel [Cf. q. 14, art. 11; q. 57, art. 2].

L'*ad tertium* explique que « l'espèce intelligible est parfois dans l'intelligence, seulement en puissance; dans ce cas, l'intelligence est dite être en puissance. Parfois, elle s'y trouve selon le dernier complément de l'acte; l'intelligence est alors dans l'acte même d'entendre. Mais parfois aussi elle s'y trouve selon un mode mitoyen entre la puissance et l'acte; on dira alors que l'intelligence est à l'état d'habitude » : c'est-à-dire qu'ayant en elle les espèces des objets à connaître, elle peut, au gré de la volonté, user de ces espèces ou n'en pas user, selon qu'il lui plaît de considérer actuellement ces objets ou de ne pas les considérer. « C'est de cette manière que l'intelligence conserve les espèces, même quand elle ne produit pas actuellement son acte d'entendre ». Comme l'observe très justement ici Cajétan, c'est pour n'avoir pas pris garde à ce mode d'être mitoyen entre la puissance pure et l'acte dernier, qu'Avicenne est tombé dans son erreur de penser que les espèces intelligibles ne pouvaient pas être conservées dans l'intelligence sans que se produise, du même coup, l'acte de connaissance. Il n'en est rien. Et l'expérience la plus certaine nous montre que nous pouvons conserver en nous l'habitude de telle ou telle science sans en produire l'acte d'une façon continuelle.

Deux caractères essentiels se trouvent compris dans la raison de mémoire : le fait de conserver les espèces ou les images des

objets précédemment connus, et le fait de retenir ou de rappeler ce qui est passé. — Le premier de ces deux caractères se trouve par excellence dans la partie intellective de l'âme, qui, étant immatérielle et spirituelle, pourra et devra conserver de façon à tout jamais inaliénable ce qui aura été une première fois imprimé en elle. Que si parfois il nous semble actuellement avoir perdu le souvenir de tels objets précédemment connus, ce n'est pas que nous ayons en effet perdu leur souvenir intellectuel ; c'est uniquement que nous ne pouvons faire usage des espèces intelligibles qui sont dans notre esprit, que si, en même temps, se trouve, dans la mémoire sensible, le souvenir concret de l'image qui nous permet de fixer cette pensée. Et parce que notre mémoire sensible peut être plus ou moins fidèle, de là vient que notre mémoire intellectuelle paraît elle-même s'effacer ou disparaître, bien qu'en réalité le souvenir des espèces intelligibles précédemment reçues y demeure à tout jamais. — Quant au second caractère essentiel de la mémoire qui est de retenir ou de rappeler ce qui est passé, il faut distinguer. S'il s'agit de conserver et de rappeler les actes mêmes de l'intelligence sous leur raison d'actes déjà faits, l'âme intellective a certainement ce pouvoir; et, par conséquent, la mémoire, même à ce titre, se trouve en elle. Mais s'il s'agissait de conserver et de rappeler le passé sous sa raison sensible de chose concrète occupant une place déterminée dans le temps et dans l'espace, ceci appartient, chez nous, en propre, au sens ; l'âme intellective ne s'étend pas directement à ce domaine. La mémoire, si on l'entend de la sorte, ne se retrouve pas, chez nous, dans la partie intellective de l'âme ; elle est propre à la partie sensible.

Nous avons précisé en quel sens la mémoire se trouve dans la partie intellective de l'âme. — Nous devons nous demander maintenant si cette mémoire qui se trouve dans la partie intellective de l'âme y forme une faculté ou une puissance distincte et spéciale.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si la mémoire intellective est une autre puissance, distincte de l'entendement ?

Trois objections veulent prouver que « la mémoire intellective est une autre puissance, distincte de l'entendement ». — La première s'appuie sur « saint Augustin », qui, « au dixième livre *de la Trinité* (ch. XI; cf. liv. XIV, ch. VII), place dans l'esprit *la mémoire, l'intelligence et la volonté.* Or, il est manifeste que la mémoire est une autre puissance que la volonté. Donc, pareillement aussi, elle est autre que l'intelligence ». — La seconde objection dit qu' « il y a la même raison de distinction pour les puissances de la partie sensible et pour celles de la partie intellective. Or, la mémoire, dans la partie sensible, est une autre puissance que le sens, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 78, art. 4). Donc la mémoire de la partie intellective doit être une autre puissance que l'entendement ». — La troisième objection est une autre parole de « saint Augustin » qui « déclare la mémoire, l'intelligence et la volonté égales entre elles, ajoutant que l'une sort de l'autre. Mais ceci ne pourrait pas être, si la mémoire était une même puissance avec l'intelligence. Elles ne sont donc pas la même puissance ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « il est essentiel à la mémoire d'être » le réceptacle ou « le trésor, le lieu, où se conservent les espèces. Or, Aristote, au troisième livre *de l'Ame*, attribue ce fait à l'entendement, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 1um*). Il s'ensuit que dans la partie intellective la mémoire n'est pas une autre puissance distincte de l'entendement ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle ce qui a été dit plus haut (q. 77, art. 3), que « les puissances de l'âme se distinguent selon les raisons diverses de leurs objets, pour ce motif que la raison de puissance », quand il s'agit de puissances d'agir, « consiste dans l'ordre à ce pour quoi on la dit ; et ce n'est pas autre que son objet. Or, il a été dit aussi plus haut (q. 59, art. 4; q. 77, art. 3), que si une puissance est ordonnée, selon sa raison

propre, à un objet sous sa raison commune d'objet, la puissance ne se diversifiera point en raison des différences particulières de cet objet ; c'est ainsi que la puissance visive, qui porte sur son objet sous sa raison de *coloré*, ne se diversifiera pas en raison des diverses couleurs particulières, telles que le blanc et le noir » : elle les percevra toutes indistinctement, parce qu'elles rentrent toutes sous la commune raison de l'être *coloré* qui est son objet propre. « Or, précisément, l'intelligence porte sur son objet sous la raison commune d'*être* » : c'est cette raison commune d'*être* qui constitue l'objet propre de l'intelligence. Elle ne saisit rien qu'autant qu'il participe à cette raison commune d'*être;* mais tout ce qui participe à cette raison, elle est apte à le saisir; « car l'intellect possible est *ce qui peut devenir toutes choses* », en recevant au dedans de lui, pour en être informé et le connaître, la forme intelligible de tout ce qui est. « Il s'ensuit qu'il n'y aura aucune différence » ou aucune diversité « des êtres quels qu'ils soient qui puisse diversifier ou différencier l'intellect possible ». L'intellect possible ou l'entendement réceptif étant essentiellement fait pour connaître, en se l'assimilant, bien qu'à des degrés divers, comme nous le verrons plus tard (q. 86-88), tout ce qui est ou peut être, il ne saurait rien y avoir qui soit soustrait à son action et qui puisse être réservé à une autre puissance cognoscitive, distincte de lui.

« Il y aura cependant une différence », dans la partie intellective, même en ce qui est de la puissance ordonnée à la connaissance, « entre la puissance de l'intellect agent et la puissance de l'intellect possible. C'est qu'en effet, par rapport au même objet, la puissance active qui constitue cet objet et le fait être en acte, doit être un autre principe que la puissance passive, destinée à être mue par cet objet quand il existe en acte; car la puissance active dit à son objet le rapport que l'être en acte dit à l'être en puissance; tandis qu'au contraire, la puissance passive dit à son objet le rapport que l'être en puissance dit à l'être en acte ». Mais c'est là l'unique différence possible, l'objet de l'intelligence comprenant tout, et n'admettant d'autre distinction, par rapport à sa faculté, que celle d'être en acte ou d'être en puissance.

« Ainsi donc, aucune autre différence de puissances ne peut se trouver dans l'intelligence, sinon la différence d'intellect possible et d'intellect agent. — Par où l'on voit que la mémoire n'est pas une autre puissance distincte de l'entendement. L'entendement réceptif, en effet, est une puissance passive; et il appartient à la raison de puissance passive de conserver comme de recevoir ». Si, dans la partie sensible, nous avons assigné deux sortes de puissances distinctes, l'une pour recevoir et l'autre pour conserver, ce n'est pas en raison de la puissance passive, comme telle; c'est en raison de l'organe matériel indispensable à la puissance sensible.

L'*ad primum* redresse une interprétation erronée qu'avait donnée, du texte de saint Augustin cité dans l'objection, le *Maître des Sentences*. « Bien qu'il soit dit », déclare saint Thomas, « dans la troisième distinction du premier livre des *Sentences*, que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont trois facultés distinctes, cela n'est pourtant pas conforme à la pensée de saint Augustin, qui dit expressément, au quatorzième livre *de la Trinité* (ch. VII), que *si l'on prend la mémoire, l'intelligence et la volonté selon que toujours elles sont à la portée de l'âme, soit qu'on y pense, soit qu'on n'y pense pas, tout cela paraît se référer à la mémoire seule. Et j'appelle intelligence en ce moment ce qui fait que nous entendons quand nous pensons; et la volonté, ou l'amour et la dilection, ce qui joint cette pensée enfantée et la mémoire qui l'enfante.* Par où l'on voit que saint Augustin ne prend pas ces trois choses pour trois puissances, mais il prend la mémoire pour le souvenir habituel de l'âme, l'intelligence pour l'acte de l'entendement, et la volonté pour l'acte de cette faculté ». Dès lors, il est évident que l'objection ne porte plus.

L'*ad secundum* rappelle que « le passé et le présent peuvent être des différences propres qui diversifient les puissances sensibles; mais il n'en est pas de même pour les puissances intellectives, en vertu de ce qui a été dit » (au corps de l'article; et à l'article préc., *ad 2um*). Le présent et le passé diversifient les puissances sensitives, parce que, nous le rappelions tout à l'heure, ces dernières sont des puissances organiques; et, quand

il s'agit d'organes matériels, autre est la raison qui les fait subir et recevoir l'impression de l'objet présent agissant sur eux, et autre la raison qui les fait conserver cette impression quand l'objet n'est plus là et que son action est déjà passée. Il n'en va pas de même pour l'intelligence, qui, de soi, retient et conserve pour jamais l'espèce intelligible de l'objet une fois perçu.

L'*ad tertium* explique le texte de saint Augustin visé par l'objection, dans le sens que l'*ad primum* vient de préciser. Dans la pensée de saint Augustin, « l'intelligence sort de la mémoire, comme l'acte sort de la connaissance habituelle. C'est aussi de cette manière qu'il s'égale à elle. Mais il ne s'agit point d'une comparaison de puissance à puissance ».

S'il est tout à fait certain que la mémoire est dans la partie intellective de l'âme humaine, et qu'elle s'y trouve même à un degré bien plus parfait que dans la partie sensible, puisque l'espèce intelligible reçue dans l'intelligence ne peut plus jamais en être effacée, cependant la mémoire, dans la partie intellective de l'âme, ne constitue pas une faculté spéciale, distincte de l'entendement. C'est cet entendement lui-même qui prend le nom de mémoire, selon qu'il est conçu comme le réservoir habituel des espèces intelligibles précédemment reçues. — Après la question de la *mémoire* vient celle de la *raison*. A ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : 1° si la raison est une puissance distincte de l'intelligence ; et 2° ce qu'il faut entendre par la raison supérieure et la raison inférieure dont parle saint Augustin, notamment au douzième livre *de la Trinité*. — Et, d'abord, si la raison est une puissance distincte de l'intelligence?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si la raison est une autre puissance, distincte de l'intelligence?

On sait que la distinction de l'entendement et de la raison constitue une des bases du criticisme kantien. Si la *Critique de la raison pure* est divisée en trois parties, l'esthétique transcen-

dantale, l'analytique transcendantale et la dialectique transcendantale, c'est parce que, d'après Kant, nous aurions trois facultés de connaître : la sensibilité, l'entendement et la raison. Nous allons voir ce qu'il faut penser de cette distinction entre la raison et l'entendement.

Trois objections veulent prouver qu'en effet, « la raison est une autre puissance, distincte de l'entendement ». — La première arguë d'un texte emprunté « au livre *De l'esprit et de l'âme* » (ch. XI), où « il est dit que *si nous voulons nous élever des puissances inférieures aux puissances supérieures, nous rencontrons d'abord le sens, puis l'imagination, puis la raison, puis l'entendement.* Lors donc que l'imagination est distincte de la raison, la raison le sera aussi de l'entendement ». — La seconde objection apporte l'autorité de « Boèce », qui « dit, au livre *de la Consolation* (liv. IV, prose VI), que l'entendement est à la raison ce que l'éternité est au temps. Or, d'être dans le temps et d'être dans l'éternité n'appartient pas à la même vertu. La raison et l'entendement ne seront donc pas la même puissance ». — La troisième objection dit que « l'homme a de commun avec les anges, qu'il entend ; et, avec les brutes, qu'il sent. Or, la raison, qui appartient en propre à l'homme, d'où il est appelé *un animal raisonnable*, est une autre puissance que le sens. Pareillement aussi, elle sera une autre puissance que l'intellect » ou l'entendement « qui convient en propre aux anges et qui motive leur nom de *substances intellectuelles* ».

L'argument *sed contra* est une parole de « saint Augustin », qui « dit, au troisième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XX), que *ce qui élève l'homme au-dessus des animaux sans raison, c'est la raison, ou l'esprit, ou l'intelligence, ou de quelque autre nom qu'on l'appelle plus commodément.* Ainsi donc, la raison et l'entendement et l'esprit sont une même puissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare nettement, dès le début, que « la raison et l'entendement, dans l'homme, ne peuvent pas être des facultés diverses. — On le verra manifestement, ajoute le saint Docteur, si l'on considère l'acte de l'une et de l'autre. *Entendre*, en effet, c'est percevoir, d'une façon sim-

ple, la vérité intelligible ; et *raisonner*, c'est aller d'une chose entendue à une autre, dans le but de saisir la vérité intelligible. C'est pour cela que les anges, qui possèdent d'une manière parfaite, selon le mode de leur nature, la connaissance de la vérité intelligible, n'ont pas besoin d'aller de l'un à l'autre ; d'une façon simple et sans discours, ils saisissent la vérité des choses, comme le dit saint Denys, au chapitre VII des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 2). Les hommes, au contraire, n'arrivent à connaître la vérité intelligible qu'en allant de l'un à l'autre, comme il est dit là-même ; et voilà pourquoi ils sont appelés *raisonnables*. — Par où l'on voit que *raisonner* se compare à *entendre*, comme *se mouvoir* à *être au repos*, ou *chercher* à *tenir*, dont l'un dit quelque chose de parfait ou d'achevé et l'autre quelque chose d'imparfait ou d'incomplet. Et parce que toujours le mouvement part d'un point immobile et se termine au repos, de là vient que le raisonnement humain, dans la voie de l'enquête ou de la recherche, part de certaines vérités, perçues d'un regard pur et simple, qui sont les premiers principes, et, de nouveau, dans la voie du jugement », quand il s'agit de se prononcer sur les nouvelles propositions acquises, « par mode de *résolution*, il retourne aux premiers principes, à la lumière desquels il contrôle ce qu'il a trouvé. — Or, il est manifeste », poursuit saint Thomas, « que se mouvoir et être au repos ne se ramènent pas à des puissances diverses, mais à une seule et même puissance, même dans les choses naturelles ; car c'est en vertu de la même nature qu'une chose se meut à son lieu et s'y repose. Combien plus sera-ce en vertu de la même puissance que nous entendrons et que nous raisonnerons. Et donc, on le voit, dans l'homme la raison et l'entendement sont une même puissance ».

Cette différence entre la raison et l'entendement, qui n'est qu'une différence de procédés et non une différence de puissances dans l'homme, est ainsi mise en lumière par saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, livre III, dist. 35, q. 2, art. 2, q^la^ I : L'entendement ou « l'intellect » (*intus legere, qui lit au dedans*) « implique, dans le mot même qui le désigne, une connaissance qui va jusqu'au plus intime de son objet. Tandis, en effet, que le sens et l'imagination s'arrêtent aux acci-

dents qui entourent en quelque sorte l'essence de la chose, l'entendement pénètre jusqu'à cette essence même. Seulement, dans la perception de cette essence, il y a une différence. Parfois, elle est saisie directement par elle-même, et non par un chemin détourné qui ferait que l'entendement pénètre à elle au travers de ce qui est pour elle comme une sorte de voile l'enveloppant. Ce mode est celui qui convient aux substances séparées, qu'on appelle, pour ce motif, des intelligences. D'autres fois, on ne parvient au cœur de la chose qu'en passant par ce qui l'entoure, comme par autant de portes. Ce mode est celui qui convient aux hommes dont le propre est d'aller, par les effets et les propriétés, à la connaissance des essences. Et parce que ce procédé implique un certain *discursus*, à cause de cela le mode de percevoir qui convient à l'homme s'appelle du nom de *raison*, bien qu'il se termine à l'intelligence, par cela même que l'enquête ou la recherche aboutit à l'essence des choses; et c'est pour cela que s'il est des choses qui soient perçues tout de suite, sans discours de la raison, on ne les dira pas objet de la raison, mais bien de l'intelligence, comme sont les premiers principes, que tout le monde perçoit dès que sont entendus les termes qui les expriment ».

Nous avons déjà fait remarquer plusieurs fois, et nous en avons ici une nouvelle preuve, que si le *progrès* intellectuel est une prérogative de notre nature, établissant notre supériorité par rapport aux êtres privés de raison, cependant il est aussi une marque de faiblesse et d'imperfection, par rapport aux esprits purs qui ne sauraient jamais progresser dans leurs connaissances naturelles, et plus encore par rapport à Dieu, dont la connaissance se parfait tout entière, et éternellement, dans l'infinité d'un seul acte qui est son essence même.

L'*ad primum* répond que « cette énumération », citée par l'objection, à supposer qu'on attribue quelque autorité au livre d'où elle est tirée, « se doit prendre selon l'ordre des actes et non pas en raison d'une distinction de puissances. — D'ailleurs, ajoute saint Thomas, le livre qui la contient n'a pas une grande autorité ». Le saint Docteur nous en avait déjà averti plus haut (q. 77, art. 8, objection première et *ad 1um*).

L'*ad secundum* fait observer que « l'objection se trouve résolue par ce qui a été dit (au corps de l'article). L'éternité, en effet, dit au temps le rapport de ce qui est immuable à ce qui change », ou de ce qui est au repos à ce qui est en mouvement. « Et voilà pourquoi Boèce compare l'entendement ou l'intelligence à l'éternité et la raison au temps ».

L'*ad tertium* n'est que l'expression même de la remarque faite par nous à la fin du corps de l'article. « Les animaux autres que l'homme sont tellement inférieurs à ce dernier, qu'ils ne peuvent, en aucune manière, atteindre la connaissance de la vérité que la raison poursuit. L'homme, au contraire, atteint la connaissance de la vérité intelligible que les anges possèdent, mais il l'atteint d'une manière imparfaite. Et voilà pourquoi la vertu de connaître propre aux anges n'est pas d'un autre genre », ou d'un autre ordre, « que la faculté de connaître qu'est notre raison » : l'une et l'autre appartiennent à l'ordre intellectuel; « seulement, l'intelligence angélique se compare à la raison de l'homme comme le parfait se compare à l'imparfait ».

La raison n'est pas une puissance ou une faculté nouvelle, distincte de l'entendement. C'est la même faculté remplissant chez nous, à cause de notre mode imparfait de connaître, deux offices distincts. Kant lui-même, au fond, n'attribue à ce qu'il appelle la faculté de la raison et la faculté de l'entendement, qu'une diversité d'offices et non une diversité spécifique ou essentielle d'objets. Mais comme il n'a pas su voir que l'objet formel de l'intelligence est l'*être* dans son universalité, il a pris pour objet de l'entendement la formation des notions sensibles en jugements, et pour objet de la raison (qu'il semble, bien à tort, considérer comme supérieure à l'entendement) la formation des jugements en connaissances supérieures, d'ailleurs parfaitement chimériques, d'après lui, ou tout au moins incontrôlables pour la raison pure, connaissances qu'il appelle le monde, le moi et Dieu. La vérité est, comme nous l'a admirablement montré saint Thomas, que la raison, selon qu'elle se distingue, chez nous, de l'entendement, n'est que l'entendement en marche vers la vérité intelligible, tandis que l'intelligence ou l'entendement est cette

même faculté en possession tranquille de la vérité perçue. — Mais alors que penser de la distinction augustinienne entre la raison supérieure et la raison inférieure? Ne sera-ce, ici encore, qu'une distinction d'offices, ou devrons-nous admettre une distinction de puissances?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IX.

Si la raison supérieure et la raison inférieure sont des puissances diverses?

La distinction entre la raison supérieure et la raison inférieure se retrouvera quand il s'agira de la morale, où elle revêtira une importance extrême. Ici, nous ne l'étudions qu'au point de vue très spécial de la distinction des puissances de l'âme intellective. Il importe d'ailleurs beaucoup de résoudre ce premier aspect de la question, qu'on pourrait appeler l'aspect dynamique, pour pouvoir plus tard mieux apprécier ce que nous aurons à dire de la raison supérieure et de la raison inférieure dans les choses de la morale.

Quatre objections veulent prouver que « la raison supérieure et la raison inférieure sont diverses puissances ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au douzième livre *de la Trinité* (ch. IV, VII), que l'image de la Trinité est dans la partie supérieure de la raison, non dans la partie inférieure. Or, les parties de l'âme sont ses puissances. Donc, ce sont bien deux puissances, que la raison supérieure et la raison inférieure ». — La seconde objection fait observer que « rien ne sort de lui-même. Or, la raison inférieure sort de la raison supérieure et se trouve réglée, dirigée par elle. Donc, la raison supérieure est bien une autre puissance, distincte de la raison inférieure ». — La troisième objection s'appuie sur une distinction fameuse donnée par « Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* » (ch. I, n. 5, 6; de S. Th., leç. I; ch. V, n. 8; de S. Th., leç. 4). Il « dit que le côté *scientifique* de l'âme, par où elle connaît ce

qui est nécessaire, est un autre principe et une autre partie de l'âme, que le côté par où elle *opine* et *raisonne*, et qui lui fait connaître ce qui est contingent. Et il le prouve par ceci que *tout ce qui appartient à un genre différent, a, comme lui étant ordonné, un genre de parties de l'âme totalement différent;* or, le contingent et le nécessaire appartiennent à des genres différents, comme le corruptible et l'incorruptible. Puis donc que le nécessaire et l'éternel sont une même chose, comme aussi le temporel et le contingent, il semble bien que le côté *scientifique* dont parle Aristote est une même chose avec la raison supérieure, *s'appliquant*, d'après saint Augustin, *à contempler ou à consulter les choses éternelles;* et que le côté par où l'âme *opine* ou *raisonne*, d'après Aristote, s'identifie à la raison inférieure, *ayant pour objet*, d'après saint Augustin, *la disposition des choses temporelles*. Par conséquent, autre est la puissance qui s'appelle la raison supérieure et autre la raison inférieure ». — La quatrième objection cite un texte de « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre II de *la Foi orthodoxe*, ch. XXII) que *de l'imagination résulte l'opinion; puis, l'esprit jugeant l'opinion, soit qu'elle soit vraie, soit qu'elle soit fausse, se prononce sur la vérité; d'où l'esprit* (en latin *mens*) *tire son nom de l'acte de mesurer* (en latin *metiendo*). *Quant à l'intelligence, elle porte sur ce qui a été déjà jugé et déterminé*. Ainsi donc, la puissance d'opiner, qui est la raison inférieure, se distingue de l'esprit et de l'intelligence où l'on peut voir la raison supérieure ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité même de « saint Augustin », qui « dit, au douzième livre *de la Trinité* (ch. IV), que la raison supérieure et la raison inférieure ne se distinguent qu'en raison de leurs offices. Par conséquent, elles ne sont pas deux puissances » distinctes.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par déclarer expressément que « la raison supérieure et la raison inférieure, selon qu'il en est question dans saint Augustin », et c'est de lui que ces deux appellations sont venues, « ne peuvent, en aucune manière, constituer deux puissances, distinctes, de l'âme. Saint Augustin dit, en effet, que la raison supérieure est *celle qui porte sur les choses éternelles pour les contempler ou pour les con-*

sulter : pour les contempler, selon qu'elle les considère en elles-mêmes; pour les consulter, selon qu'elle en tire la règle de ses actions. Quant à la raison inférieure, elle est définie par lui *celle qui porte sur les choses temporelles.* Or, ces deux choses-là, les choses temporelles et les choses éternelles, se réfèrent à notre connaissance en telle manière que l'une est le moyen de connaître l'autre. Dans l'ordre de la recherche, en effet, nous parvenons à la connaissance des choses éternelles par les choses temporelles, selon ce mot de l'apôtre saint Paul *aux Romains*, ch. I (v. 20) : *Les choses invisibles de Dieu, sont vues par l'intelligence à l'aide des choses qui ont été faites.* Dans la voie du jugement, au contraire, nous jugeons des choses temporelles par les choses éternelles déjà connues, et c'est d'après les raisons éternelles que nous disposons les choses temporelles. — Or, il peut arriver que le moyen et ce à quoi l'on parvient grâce à lui, appartiennent à des *habitus* divers; c'est ainsi que les premiers principes qui ne se démontrent pas, relèvent de l'habitus de l'intelligence, tandis que les conclusions déduites à l'aide de ces principes, relèvent de l'habitus de la science; d'où il vient que des principes propres à la géométrie on pourra tirer des conclusions qui appartiendront à une autre science, telle que la perspective [Cf. q. 1, art. 2]. — Mais c'est la même puissance de la raison dont relèvent le moyen et le terme. L'acte de la raison, en effet, est comme un certain mouvement qui va de l'un à l'autre; or, c'est le même mobile qui passe par le milieu et arrive au terme. — Il suit de là que la raison supérieure et la raison inférieure sont bien la même puissance de la raison. Seulement, on les distingue, d'après saint Augustin, par les offices de leurs actes et en raison de divers habitus; car à la raison supérieure est attribuée la sagesse, à la raison inférieure la science », comme nous aurons à le montrer plus tard, quand il s'agira des vertus intellectuelles (1^a-2^{ae}, q. 57).

La doctrine que vient de nous résumer ici saint Thomas se trouve exposée par lui dans un article magistral des questions disputées *sur la Vérité*, q. 15, art. 2, que nous croyons utile de reproduire, non pas seulement parce qu'il éclaire le présent article de la *Somme*, mais aussi parce qu'il projette un

jour abondant sur toute la question des puissances de l'âme.

« Pour bien voir ce qu'il en est de la question posée, dit saint Thomas, il est nécessaire de connaître d'abord deux choses : savoir, comment les puissances se distinguent; et comment diffèrent la raison supérieure et la raison inférieure; de ces deux points élucidés nous apparaîtra la solution du troisième que nous cherchons maintenant, savoir : si la raison supérieure et si la raison inférieure constituent deux puissances ou n'en font qu'une.

« Il faut donc savoir que la diversité des puissances se distingue en raison des actes et de leurs objets. D'aucuns ont dit qu'il fallait entendre cela en ce sens que la diversité des actes et des objets serait non pas la cause de la diversité des puissances, mais le signe seulement. D'autres ont dit que la diversité des objets était cause de la diversité des puissances pour les puissances passives, mais non pour les puissances actives. Mais si on y prend soigneusement garde, c'est dans les unes et dans les autres que les actes et les objets se trouvent être non seulement le signe de la diversité des puissances, mais encore la cause, d'une certaine manière. Tout ce, en effet, dont l'être n'est qu'en raison d'une certaine fin, a un mode qui lui est déterminé par la fin dont il dépend : la scie, par exemple, a telle forme et existe en telle matière, pour pouvoir réaliser sa fin qui est de scier. Or, toute puissance de l'âme, soit passive soit active, est ordonnée, comme à sa fin, à l'acte qu'elle doit produire » ; c'est là sa raison d'être. « Il s'ensuit que chaque puissance aura tel mode d'être déterminé et telle espèce, selon que l'exigera la nature de tel acte qu'elle doit produire. Et les puissances auront été diversifiées selon que la diversité des actes requérait des principes divers aptes à les produire. D'autre part, l'objet se réfère à l'acte comme son terme; et parce que les actes sont spécifiés par ce qui les termine, il s'ensuit que les actes se distinguent et se diversifient en raison des objets. De là vient que la diversité des objets entraîne la diversité des puissances. Toutefois, la diversité des objets se peut considérer d'une double manière : ou selon la nature des choses, ou selon la raison. La diversité des objets selon la nature des choses, c'est comme, par exemple, la couleur

et la saveur; la diversité selon la raison, c'est comme le vrai et le bien ».

Cela dit, il faut savoir qu' « il y a des puissances qui sont l'acte d'organes déterminés. Ces puissances ne pourront donc pas s'étendre au delà de ce que comporte la disposition des organes. Il ne se peut pas, en effet, qu'un seul et même organe corporel soit adapté à saisir toutes les natures qui sont. Dès lors, ces sortes de puissances, liées à des organes, devront, de toute nécessité, porter sur certaines natures déterminées, c'est-à-dire sur des natures corporelles, attendu que l'opération qui s'exerce par un organe corporel doit nécessairement se limiter aux natures corporelles. Il est vrai que dans la nature corporelle on trouve quelque chose en quoi tous les corps conviennent, et quelque chose en quoi les divers corps se distinguent. Il se pourra donc qu'il y ait une puissance liée au corps, qui sera apte à saisir ce en quoi tous les corps conviennent. Telle est, par exemple, l'imagination qui peut saisir tous les corps, selon qu'ils conviennent dans la raison de quantité, de figure et de tout ce qui s'ensuit; aussi bien l'imagination peut-elle saisir, non seulement les corps physiques et naturels, mais aussi les corps mathématiques. Le sens commun ou central, lui, est ordonné aux seuls corps physiques ou naturels; mais il est ordonné à saisir en tous ce qui peut y être capable d'agir sur les sens. Il est d'autres puissances qui sont adaptées à saisir ce par quoi les corps se distinguent entre eux quant aux divers modes d'agir sur les sens; et, de chef, on a les divers sens extérieurs, tels que la vue pour les couleurs, l'ouïe pour les sons, et ainsi de suite. — Par cela donc que l'âme sensitive use d'organes dans ses opérations, il s'ensuit pour elle deux choses : d'abord, qu'elle est incapable d'avoir une puissance qui ait pour objet ce qui est commun à tous les êtres, sans quoi elle ne serait déjà plus limitée au seul monde des corps ; et ensuite, qu'il est possible de trouver en elle des puissances diverses, selon la nature diverse des objets, en raison de la condition des organes qui peut être adaptée à » recevoir l'action de « telle ou telle nature spécialement ». — Voilà pour la partie sensible de l'âme et pour les puissances qui peuvent se trouver en elle.

« Quant à cette partie de l'âme qui n'use pas d'organes dans son opération, elle n'est pas déterminée » à telle ou telle nature, « mais elle est en quelque sorte infinie, par cela même qu'elle est immatérielle. Il s'ensuit que sa vertu s'étendra, comme à son objet, à ce qui sera commun à tous les êtres. Et c'est pour cela qu'on assigne comme objet de l'intelligence l'essence des choses, c'est-à-dire *ce que chaque chose est*, objet qui se retrouve en tous les genres d'êtres. Il est donc impossible que dans la partie intellective on distingue diverses puissances en raison de la diverse nature des objets. La seule distinction possible sera celle qui se tire de la diversité de raison dans l'objet, selon que l'acte de l'âme peut atteindre une seule et même chose sous des raisons différentes. C'est ainsi que le bien et le vrai, dans la partie intellective de l'âme, distinguent l'intelligence et la volonté. L'intelligence, en effet, se porte sur le vrai intelligible comme sur sa forme, car l'intelligence doit être *informée* par l'objet même qu'elle entend ; tandis que la volonté se porte sur le bien, comme sur sa fin. Aussi bien Aristote dit-il, au sixième livre des *Métaphysiques*, que le vrai est dans l'esprit, tandis que le bien et le mal sont dans les choses ; la forme, en effet, étant au dedans, et la fin au dehors. Et parce que ce n'est pas sous la même raison que la forme et la fin perfectionnent, de là vient que le bien et le vrai n'ont pas la même raison d'objet ». Mais c'est la seule différence qu'on puisse trouver dans la partie intellective de l'âme. « Il est vrai que nous avons distingué, aussi dans l'homme, l'intellect possible; mais c'est pour la même raison », c'est-à-dire non pas à cause d'une diversité de nature dans les divers objets, mais à cause d'une diversité de raison dans le même objet. Autre, en effet, est la raison d'objet, par rapport à la puissance, quand il s'agit d'une chose qui est en acte et qui agit ou d'une chose qui est en puissance et reçoit l'action. Or, l'intelligible en acte est l'objet de l'intellect possible, agissant en quelque sorte sur lui, pour le faire passer de la puissance à l'acte; tandis que l'intelligible en puissance est l'objet de l'intellect agent recevant son action pour devenir intelligible en acte. — « Voilà donc comment peuvent se distinguer les puissances dans la partie intellective de l'âme ».

Il suffira de voir maintenant ce qu'on entend par *raison supérieure* et par *raison inférieure* pour se rendre compte de la possibilité ou de l'impossibilité de les distinguer comme puissances de l'âme. « Or, voici comment se distinguent la raison supérieure et la raison inférieure. Il y a certaines natures qui sont supérieures à l'âme raisonnable, et d'autres qui lui sont inférieures. Dès là donc que tout ce qui est entendu se trouve dans le sujet qui entend, selon le mode de ce dernier, il s'ensuit que le mode dont les choses supérieures à l'âme sont dans l'âme raisonnable quand elle les entend, est inférieur aux choses elles-mêmes qui sont entendues. Au contraire, le mode dont les choses inférieurs à l'âme sont dans l'âme raisonnable qui les entend, est supérieur à ces choses selon qu'elles sont en elles-mêmes, puisqu'elles ont dans l'âme un être plus noble et plus parfait, qui est l'être spirituel. L'âme raisonnable se référera donc diversement aux unes et aux autres; d'où il suivra qu'elle n'aura pas, dans les deux cas, le même office. Quand elle se tourne vers les choses supérieures, soit pour contempler leur vérité et leur nature d'une façon absolue, soit pour tirer d'elles une raison et comme un type d'action à reproduire, on l'appellera du nom de raison supérieure. Si, au contraire, elle se tourne vers les choses inférieures, soit pour les connaître par voie de contemplation, soit pour disposer d'elles par son action, elle prendra le nom de raison inférieure. Mais soit l'une soit l'autre de ces natures que l'âme connaît, c'est toujours sous la commune raison d'objet intelligible que l'âme les connaît : la nature supérieure, selon qu'elle est immatérielle en elle-même; la nature inférieure, selon qu'elle est dépouillée de sa matière par l'action de l'intellect agent. — D'où il résulte manifestement que la raison supérieure et la raison inférieure ne désignent pas des puissances diverses, mais une seule et même puissance se référant diversement à divers objets. »

Sur la distinction de la raison supérieure et de la raison inférieure, nous trouvons un surcroît de lumière dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 24, q. 2, art. 2. Saint Thomas y montre admirablement le rapport que la question présente a avec les choses de la morale. « La *raison* dont il s'agit ici,

déclare-t-il, est à la volonté et au libre arbitre ce que la perception sensible est à l'appétit du même ordre. Il n'est aucun appétit, en effet, qui puisse se porter vers son objet ou s'en éloigner, s'il n'est précédé d'une certaine perception qui lui montre telle chose sous la raison de bien ou de mal, d'utile ou de nuisible. Seulement, cette raison d'utile et de bien n'est pas également perçue par l'homme et par la brute. Ce n'est pas, en effet, en raisonnant ou en conférant, mais par une sorte d'instinct naturel, que la brute connaît ce qui est utile ou nuisible pour elle. L'homme, au contraire, considère ces sortes de raisons par une recherche et un travail personnels. C'est pour cela que la vertu qui lui fait atteindre la connaissance de ces sortes de raisons s'appelle elle-même de ce nom-là, étant une faculté d'enquête et qui déduit l'un de l'autre. Et parce que toute la raison des puissances se tire de leurs objets dont l'espèce doit les informer, de là vient que nous devrons établir des degrés dans la faculté de la raison, selon l'ordre des objets auxquels elle se réfère. Or, parmi les choses que considère la raison se trouve cette distinction et cet ordre, que les unes, nécessaires et éternelles, se distinguent des choses temporelles, en telle manière cependant qu'entre elles existe un certain rapport de proportion. D'où il suit que la raison occupera un degré différent selon qu'elle se référera aux unes ou aux autres. Seulement, parce que l'ordre des choses est tel, que le supérieur a raison de règle et de cause par rapport à l'inférieur, de là vient aussi que la disposition des choses temporelles se règlera d'après les choses éternelles. »

« On voit par là que la raison peut s'attacher aux choses éternelles d'une double manière, soit pour les considérer en elles-mêmes, soit pour les considérer selon qu'elles sont la règle des choses temporelles que nous avons à gérer ou à produire. La première considération ne sort pas des limites de la science spéculative; la seconde, au contraire, appartient au genre des sciences pratiques. D'où il suit que la raison supérieure est en partie spéculative et en partie pratique. Et c'est pour cela que le *Maître des Sentences* l'appelle spéculative, selon qu'elle s'applique aux choses supérieures pour les connaître, et pratique selon qu'elle s'applique à ces mêmes choses supérieures pour en tirer

une règle de conduite. Mais on voit par là aussi que la raison supérieure, considérée en tant qu'elle s'oppose à la raison inférieure, se sépare d'elle non pas à la manière dont le spéculatif se sépare du pratique, comme si elles portaient sur différents objets de raisonnement, mais plutôt à cause » des raisons qu'on y invoque de part et d'autre ou « des moyens », des chefs de preuve, « sur lesquels porte le raisonnement. La raison inférieure, en effet, prend son conseil, pour se déterminer à l'élection, des raisons tirées du côté des choses temporelles, comme, par exemple, qu'une chose est superflue ou insuffisante, utile ou honnête, et ainsi des autres conditions dont traite la philosophie morale. La raison supérieure, au contraire, prend son conseil des raisons éternelles et divines, comme : qu'une chose est contraire aux préceptes de Dieu, ou qu'elle entraîne une offense à son endroit, ou tout autre chose de même nature. Or, la diversité des moyens par lesquels on aboutit à la même conclusion n'entraîne pas une diversité de puissances ; tout au plus, quelquefois, entraîne-t-elle une diversité d'habitus » : c'est ainsi que le physicien et l'astronome, parce qu'ils démontrent la même conclusion, savoir : que *la terre est ronde*, par des moyens différents, n'ont pas le même habitus de science, bien qu'ils argumentent l'un et l'autre avec la même faculté rationnelle. « Ainsi donc, la raison supérieure et la raison inférieure ne se distinguent pas comme des puissances diverses, mais plutôt selon des habitus divers, soit que ces habitus existent déjà, soit que la faculté s'y ordonne naturellement, car la raison supérieure a pour la parfaire l'habitus de sagesse, et la raison inférieure l'habitus de science », ainsi que nous le verrons plus tard (1ª-2ªᵉ, q. 57).

L'*ad primum* explique le mot *partie* dont s'effrayait l'objection. « Partout où se trouve une raison quelconque de partition », qu'il s'agisse de facultés, ou qu'il s'agisse seulement de diversité d'actes, « on pourra parler de *parties*. Lors donc que la raison se trouve avoir divers offices, on pourra appeler du nom de parties, en elle, la raison supérieure et la raison inférieure, sans qu'il s'agisse de diverses puissances ».

L'*ad secundum* fait observer que « la raison inférieure est dite sortir de la raison supérieure, ou être réglée par elle, selon que

les principes dont elle se sert sont tirés des principes de la raison supérieure et réglés par eux ». Les choses temporelles, dont s'occupe la raison inférieure, ne peuvent être sainement appréciées qu'à la lumière des choses éternelles que la raison supérieure a pour office de scruter et de connaître.

L'*ad tertium* dit que « le côté *scientifique*, dont parle Aristote, n'est pas la même chose que la raison supérieure ; car, même parmi les choses temporelles, il y a un côté de nécessité scientifique, tel qu'on le trouve dans les sciences physiques et mathématiques » [à noter, en passant, la place que saint Thomas assigne aux sciences mathématiques : on voudrait, aujourd'hui, faire de ces sciences tout ce qu'il y a de plus parfait et de plus élevé. Elles ont, sans doute, et à un titre particulier, un caractère de vraie nécessité scientifique, comme le remarque ici saint Thomas ; mais elles appartiennent au monde inférieur, ne s'occupant, au fond, que d'étendue ou de nombre, et elles ne sauraient être comparées ni à la psychologie, ni surtout à la métaphysique]. « Quant à ce qu'Aristote appelle l'opinion ou le raisonnement probable, cela ne dit pas tout ce que dit la raison inférieure, puisqu'il ne s'agit là que de choses contingentes. — D'ailleurs », poursuit saint Thomas, venant à la distinction donnée par Aristote et la considérant en elle-même, « on ne doit pas accorder d'une façon pure et simple que l'intelligence qui connaît les choses nécessaires soit une autre puissance que l'intelligence ayant pour objet le contingent ; car l'une et l'autre connaît son objet sous la même raison d'objet, qui est la raison d'*être* et la raison de *vrai*. Aussi bien, les choses nécessaires qui ont un être parfait dans leur vérité, l'entendement les connaît d'une façon parfaite, pénétrant jusqu'à leur essence et démontrant par elle les propriétés qui leur conviennent. Les choses contingentes, au contraire, ne sont connues par l'entendement que d'une manière imparfaite, selon que d'ailleurs leur être et leur vérité sont aussi quelque chose d'imparfait. Or, le parfait et l'imparfait dans l'acte d'être, ne diversifient pas la puissance qui dit rapport à l'acte ; ils diversifient seulement l'acte en ce qui est du mode d'agir ; et, par suite, les principes » immédiats « de l'acte », qui sont les dispositions et « les habitus. Si

donc Aristote mentionne deux parties de l'âme, la partie *scientifique* et la partie *opinative*, ce n'est pas qu'il s'agisse de deux puissances, mais de deux aptitudes à recevoir des habitus divers, car c'est de cette diversité des habitus qu'il s'enquiert en cet endroit ». Cette diversité d'aptitudes à recevoir des habitus divers se retrouve jusque dans les puissances organiques. La main, par exemple, tout en restant le même organe, est diversement apte à recevoir des habitudes fort diverses, comme en témoignent les œuvres d'art qu'elle exécute ou les arts d'agrément auxquels elle se livre. — « On voit donc que si les choses contingentes et les choses nécessaires diffèrent au point de vue de leurs genres propres, elles conviennent dans une raison commune qui est celle de l'*être*, objet propre de l'entendement, à laquelle commune raison d'*être* elles se réfèrent diversement selon la raison de parfait et d'imparfait »; d'où il suit, nous l'avons dit, qu'elles n'entraînent, pour la faculté qui les connaît, qu'une diversité d'aptitudes et d'*habitus*. On aura remarqué ce que saint Thomas nous a dit ici sur la raison d'*être* et la raison de *vrai*, objet propre de l'entendement ou de l'intelligence. Tout ce qui est, et tout ce qui est vrai, à quelque titre d'ailleurs, ou à quelque degré que cela soit, ou que cela soit vrai, tout cela est objet de l'entendement. La seule diversité qui puisse résulter, pour l'entendement, de la diversité dans l'être et dans la vérité, c'est une diversité d'aptitude à percevoir ce qui est et qui est ainsi diversement parfait dans l'être et dans la vérité.

L'*ad quartum* fait observer que « cette distinction de saint Jean Damascène », citée par l'objection, porte sur la diversité des actes et non sur la diversité des puissances. L'*opinion*, en effet, signifie l'acte de l'intelligence qui se porte à l'une des parties de la contradiction, mais avec l'appréhension de l'autre. Quant au fait de *juger* ou de *mesurer*, c'est l'acte de l'intelligence appliquant des principes certains à l'examen des questions proposées; d'où se tire le nom » latin « de *mens* » ou esprit. « Reste l'acte d'*entendre*, qui est l'adhésion, sous forme d'approbation, aux choses qui ont été jugées ». En tout cela, on le voit, il n'y a que des actes divers d'une même faculté. — A propos de cette diversité des actes, compatible avec l'identité de la faculté ou de la

puissance, nous trouvons des éclaircissements précieux dans l'article du commentaire des *Sentences* que nous avons cité déjà. Saint Thomas nous avertit, à l'*ad quintum* de cet article, que « ce n'est pas toute diversité de l'acte qui entraîne une diversité de puissance ou de faculté d'agir ; parfois, cette diversité de l'acte ne marque qu'une diversité d'habitus ; et parfois même, elle n'entraîne aucune diversité ni de puissance ni d'habitus ». — Nous savons déjà que la diversité de la puissance ou de la faculté n'est exigée par la diversité de l'acte que s'il s'agit d'une diversité d'actes provenant d'une diversité formelle dans l'objet qui termine ces actes. — « Parfois, la diversité des actes est causée par une diversité de *medium* ou de principe pour aboutir cependant au même genre d'objet. Cette diversité de l'acte n'entraîne qu'une diversité d'*habitus* ». C'est ainsi, nous l'avons déjà noté, que le physicien et l'astronome, prouvant la même conclusion par des médiums divers, font acte de sciences différentes ; mais ces diverses sciences sont toutes subjectées dans la même faculté. « Pareillement, dans l'ordre moral, les diverses vertus se distingueront selon les diverses fins, la fin étant en morale ce que le principe est au point de vue intellectuel » ; mais, ici encore, la faculté portant ces diverses vertus pourra demeurer la même si l'objet formel est identique. — « Parfois, la diversité des actes est causée par ce qui est accidentel à l'action : — soit du côté de l'agent, selon qu'il est plus puissant ou plus faible dans son action, comme il arrive, par exemple, avec des esprits obtus ou pénétrants qui diffèrent entre eux par la rapidité ou la lenteur à percevoir les choses ; — soit du côté du *medium*, comme, par exemple, la *croyance* et l'*opinion*, qui diffèrent selon l'efficacité ou la débilité de la preuve ; — soit du côté de l'objet, comme s'il s'agit de *voir* un homme ou une pierre ; car il est accidentel à l'objet *coloré*, qui est l'objet propre de la vue, que ce soit un homme ou une pierre qui soient tels. — Une telle différence accidentelle du côté de l'action n'entraîne aucune diversité ni pour la puissance ou la faculté, ni pour les *habitus*. C'est, qu'en effet, ce qui est purement accidentel ne modifie en rien les choses spécifiques ». — Nous avons déjà dit que la raison supérieure et la raison inférieure diffèrent en raison du *medium* ou du principe ;

d'où il suit, comme nous l'avons dit aussi, qu'elles ne constituent qu'une diversité d'actes et d'offices, ou, tout au plus, une diversité d'habitus.

Il n'y a, dans l'homme, qu'une seule faculté de perception intellectuelle. Cette faculté a pour objet propre tout ce qui est. Il est vrai que son objet proportionné, c'est ce qui est autour d'elle, dans le monde sensible. Et parce que ce qui est ainsi autour d'elle, dans le monde sensible, n'est intelligible qu'en puissance, il faut qu'antérieurement à l'acte de perception intellectuelle, se produise, grâce à une faculté distincte, un travail d'abstraction ou d'illumination qui rendra actuellement intelligibles les choses sensibles qui ne l'étaient qu'en puissance. Lorsque la faculté de perception intellectuelle atteint directement l'essence des choses, elle prend le nom d'*entendement;* on l'appelle, au contraire, *raison*, si pour aboutir à cette essence des choses il lui faut user de détours ou de discours. Quand elle connaît les choses qui sont au-dessus d'elle, elle prend le nom de *raison supérieure*, par opposition à elle-même s'appelant du nom de *raison inférieure*, quand elle procède dans l'ordre des choses qui sont au-dessous d'elle. Ce caractère ou cet office de raison supérieure et de raison inférieure peut être multiple. On peut le considérer au point de vue spéculatif ou au point de vue pratique. Au point de vue spéculatif, la raison sera dite inférieure, quand elle vaquera à l'étude des choses matérielles et corruptibles, pouvant d'ailleurs s'élever, par elles, à la connaissance des choses spirituelles et immuables, où elle prendra le nom de raison supérieure; c'est aussi en tant que raison supérieure qu'elle pourra, par sa connaissance des choses spirituelles et immuables, projeter des lumières toutes nouvelles sur la connaissance qu'elle peut avoir, en tant que raison inférieure, des choses muables et matérielles. De même, au point de vue pratique, si elle puise ses principes d'action dans l'ordre des choses temporelles, on l'appellera du nom de raison inférieure; elle sera dite, au contraire, raison supérieure, si elle puise ses principes d'action dans l'ordre des choses éternelles. Et donc, on le voit, ce n'est jamais qu'une différence de perfection ou une différence d'état dans l'objet

qu'elle considère, ou encore une différence de principes ou de médiums dans la manière de procéder pour aboutir à une conclusion identique ou à la connaissance d'un même objet. Il s'ensuit que la faculté reste toujours la même, avec une seule différence de perfection dans son action, en raison d'un état plus parfait dans l'objet qu'elle atteint, ou d'une plus grande perfection dans les principes qui lui permettent de l'atteindre, différence qui ne peut amener jamais, tout au plus, qu'une différence ou une diversité de dispositions et d'habitus. — Après la raison, l'intelligence. Si la raison n'amène pas une faculté nouvelle, distincte de l'entendement, dans la partie intellective, faut-il en dire autant de l'intelligence ?

Telle est la question que nous devons examiner à l'article suivant.

Article X.

Si l'intelligence est une autre puissance, distincte de l'entendement ?

Cet article est propre à la *Somme théologique*. On ne le trouve pas ailleurs dans les écrits de saint Thomas. S'il a été posé ici par le saint Docteur, c'est en raison de certains livres traduits de l'arabe où l'on appelait du nom d'*Intelligences* les esprits angéliques, comme saint Thomas va nous le dire; et aussi, parce que certains textes d'auteurs ecclésiastiques ou de Pères semblaient distinguer l'intelligence de nos autres facultés. L'article a d'autant plus sa raison d'être dans notre langue française, que ce mot d'*intelligence* est le plus usuel, chez nous, pour désigner la faculté intellectuelle.

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence est une autre puissance, distincte de l'entendement ». — La première cite encore « le livre *De l'esprit et de l'âme* », où il est « dit (au ch. XI) que *si nous voulons remonter de bas en haut, ce qui d'abord se présente à nous, c'est le sens, puis l'imagination, puis la raison, puis l'entendement, et enfin l'intelligence*. Puis donc que l'imagination et le sens sont des puissances diverses, il doit

en être de même pour l'intelligence et l'entendement ». — La seconde objection est une parole de « Boèce », qui « dit, au cinquième livre *de la Consolation* (prose IV), que *l'homme est vu autrement par le sens, autrement par l'imagination, autrement par la raison, autrement par l'intelligence*. Puis donc que l'entendement est la même chose que la raison, il semble que l'intelligence doit être une autre puissance que l'entendement, comme la raison, l'imagination et le sens sont des puissances distinctes ». — La troisième objection rappelle que « *les actes sont la voie aux puissances*. comme il est dit au second livre *de l'Ame* (ch. IV, n. I; de S. Th., leç. 6). Or, l'intelligence » d'une chose « est un certain acte distinct des autres actes attribués à l'entendement. Saint Jean Damascène dit, en effet (*de la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. XXII), que *le premier mouvement s'appelle intelligence; l'intelligence qui porte sur une chose s'appelle l'intention : quand elle persiste et qu'elle conforme l'âme à la chose entendue, on l'appelle recherche; la recherche demeurant dans le sujet et s'examinant ou se jugeant elle-même s'appelle sagesse; la sagesse se dilatant donne la pensée, c'est-à-dire le discours intérieur, d'où l'on dit que provient la parole extérieure exprimée par la langue*. Il semble donc bien que l'intelligence est une certaine puissance spéciale ».

L'argument *sed contra* est une parole d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. I; de S. Th., leç. 11) que *l'intelligence porte sur les notions indivisibles où ne peut intervenir le faux* [Cf. q. 16, art. 2]. Or, de connaître ces notions, c'est le propre de l'entendement. Donc l'intelligence n'est pas une autre puissance en dehors de l'entendement ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce nom d'*intelligence* désigne, dans son acception propre, l'acte même de l'entendement, qui est d'entendre »; c'est en ce sens que nous disons, en français : l'intelligence d'une chose. « Mais, ajoute le saint Docteur, dans certains livres traduits de l'arabe, les substances séparées que nous appelons les anges sont appelées du nom d'Intelligences, peut-être pour ce motif qu'elles sont toujours dans l'acte d'entendre »; nous pourrions donner une autre raison : c'est que chez nous l'acte propre d'intelligence, en tant

qu'il se distingue du raisonnement, exclut tout discours et implique la connaissance immédiate ou intuitive, qui appartient, en effet, en propre aux esprits angéliques. « Toutefois, remarque saint Thomas, dans les livres traduits du grec, les substances séparées sont appelées du nom d'intellects ou esprits.— Ainsi donc l'intelligence », au sens premier du mot, indiqué tout d'abord, « ne se distingue pas de l'entendement comme une puissance se distingue d'une autre puissance, mais comme l'acte se distingue de la puissance qui agit. Et l'on trouve cette division, même parmi les philosophes. C'est ainsi qu'ils parlent de quatre intellects : l'intellect agent, l'intellect possible, l'intellect ayant l'habitus de science, et l'intellect parfait ou achevé ». Ces expressions se trouvent dans les commentateurs d'Aristote : Alexandre, Themistius, Averroès. « De ces quatre intellects, l'intellect agent et l'intellect possible sont des puissances diverses, comme en tout autre genre sont distinctes la puissance active et la puissance passive. Quant aux autres trois, ils se distinguent selon divers états de l'intellect possible : s'il est en puissance seulement, il porte le nom d'intellect possible ; s'il est dans l'acte premier constitué par la science, il est habituel ; et s'il est dans l'acte second, qui est l'action même de penser, il est en acte purement, ou accompli et achevé ».

On voit par là qu'il n'y a, ainsi que nous l'avons dit, qu'une seule faculté de perception intellectuelle, qui s'appelle chez nous de divers noms, en raison de divers aspects ou de divers états dans sa manière d'agir, mais qui demeure toujours, foncièrement et essentiellement, la même faculté. Dans notre langue, nous l'appelons, de son nom le plus usuel, *l'intelligence*. On l'appelle aussi, et c'est surtout Bossuet qui a fait usage de cette expression : *l'entendement*. Le mot *raison* est aussi d'un usage courant dans notre langue, pour désigner la même faculté. Seulement, le mot *raison* désigne plutôt cette faculté en tant qu'elle est capable de raisonner, ce qui est la note caractéristique de l'être humain, tandis que le mot *intelligence* désigne plutôt la même faculté sous son aspect de faculté intuitive. Quant au mot *entendement*, il semblerait le plus adapté pour nous; car il peut désigner indistinctement l'un et l'autre aspect de notre faculté intel-

lectuelle. Le mot *intellect*, qui est la traduction littérale du latin *intellectus*, s'emploie peu dans notre langue. On n'en use guère, même dans l'École, que pour désigner, en tant qu'ils s'opposent l'un à l'autre, l'intellect agent et l'intellect possible.

L'*ad primum* répond en prenant le mot *intelligence*, dans le sens d'acte intuitif de l'entendement. « A supposer qu'on doive accepter l'autorité du livre dont parle l'objection » (et nous savons que pour saint Thomas cette autorité est fort douteuse [Cf. art. 8, *ad 1um*; et q. 77, art. 8, *ad 1um*]), « l'intelligence serait mise là pour l'acte de l'entendement; et, par suite, elle se divise contre l'entendement », non pas comme la puissance contre la puissance, mais « comme l'acte contre la puissance ».

L'*ad secundum* formule une réponse analogue. « Boèce prend l'intelligence pour l'acte de l'entendement qui dépasse l'acte de la raison. Aussi bien est-il dit, au même livre (prose v), que *la raison est le propre du genre humain comme l'intelligence est le propre de Dieu;* c'est, en effet, le propre de Dieu de connaître toutes choses sans avoir aucunement à s'enquérir ». Il est vrai que l'ange aussi a un semblable mode de connaître; mais outre que ce mode est infiniment moins parfait que celui de Dieu, il doit encore recevoir d'ailleurs ce qui ne rentre pas dans l'ensemble de ses connaissances naturelles. Dieu, au contraire, porte en lui-même, dans la vision même de son essence, tout l'objet de ses connaissances.

L'*ad tertium* explique le texte de saint Jean Damascène. « Tous ces actes que saint Jean Damascène énumère, sont les actes d'une seule et même puissance, l'entendement. Cette faculté intellective saisit d'abord, par une vue simple, les notions : ce premier acte s'appelle *intelligence*. En second lieu, ce qu'elle a ainsi perçu, elle l'ordonne à quelque autre chose qu'elle veut connaître ou réaliser; ce second acte s'appelle *intention*. Tandis qu'elle persiste dans la recherche de ce qu'elle poursuit, on appelle son acte *recherche* (excogitatio). Quand elle examine ce qu'elle a ainsi trouvé, en le rapprochant de principes certains, elle est dite faire acte de *science* ou de *sagesse;* car *le propre de la sagesse est de juger*, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Métaphysiques* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). Dès là qu'elle

tient une chose pour sûre, l'ayant examinée, elle songe aux moyens de la manifester aux autres ; et de ce chef, on a la *parole intérieure*, d'où procède la *parole extérieure* ». — Et après avoir expliqué, par cette différence d'actes, le texte de saint Jean Damascène, saint Thomas ajoute, pour justifier son explication, que « toute différence d'actes n'entraîne pas une différence de puissances, mais seulement celle qui ne peut pas se ramener à un même principe, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 78, art. 4).

L'intelligence, à prendre ce mot comme la traduction littérale du mot latin *intelligentia*, ne désigne pas directement et premièrement une faculté de l'âme, mais plutôt un acte de la faculté intellective, son acte le plus parfait qui est celui de l'intuition. Cependant, même dans son acception latine, il commençait déjà, du temps de saint Thomas, à être employé pour désigner les substances qui sont pures de toute matière et dont toute la vie, indépendante du corps, se déroule dans la sphère du monde intellectuel. Parmi nous, et dans notre langue, on désigne communément, sous le nom d'*intelligence*, la faculté supérieure de notre nature qui nous rend semblables aux anges et à Dieu, en nous permettant d'atteindre les objets intelligibles, c'est-à-dire tout ce qui est, en tant qu'il est. L'intelligence, la raison, l'entendement s'emploient, parmi nous, à peu près indistinctement, dans le langage ordinaire, pour désigner une seule et même faculté, qui est la faculté de perception intellectuelle. En aucun cas, nous ne devons admettre que l'intelligence désigne, chez nous, une faculté nouvelle, qui se distinguerait, à titre de faculté, d'une autre faculté perceptive d'ordre intellectuel. De faculté de cette sorte, il ne peut y en avoir absolument qu'une chez nous, de quelque nom d'ailleurs qu'on puisse ou qu'on veuille l'appeler. — Et ceci nous amène à examiner une autre question, ou plutôt à nous poser la même question au sujet de ce qu'on appelle l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique. Sont-ce des puissances diverses ou des aspects divers de la même puissance ?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article XI.

Si l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique sont des puissances diverses?

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique sont des puissances diverses ». — La première arguë de ce que « percevoir et mouvoir appartiennent à des genres de puissances qui sont divers, ainsi qu'on le voit au second livre *de l'Ame* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 5; liv. III, ch. IX, n. 1, 6 et suiv.; de S. Th., leç. 14). Or, l'intelligence spéculative est une faculté qui perçoit seulement, tandis qu'il appartient à l'intelligence pratique de mouvoir. Donc, ce sont des puissances diverses ». — La seconde objection rappelle qu' « une diversité de raison dans l'objet diversifie les puissances. Or, l'objet de l'intelligence spéculative est le vrai, tandis que l'objet de l'intelligence pratique est le bien, lesquels diffèrent entre eux selon la raison. Donc, l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique sont diverses puissances ». — La troisième objection fait observer que « dans la partie intellective, l'intelligence pratique se compare à l'intelligence spéculative, comme, dans la partie sensible, l'estimative à l'imagination. Puis donc que l'estimative diffère de l'imaginative, comme une puissance d'une autre puissance, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 78, art. 4), il s'ensuit que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique différeront de même ».

L'argument *sed contra* cite une parole du troisième livre *de l'Ame* (ch. X, n. 2; de S. Th., leç. 15), où « il est dit que l'intelligence spéculative, par extension devient pratique. Or, il ne se peut pas qu'une puissance se change en une autre. Donc, l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique ne sont pas diverses puissances ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule nettement, dès le début, sa conclusion. « Nous devons dire, déclare-t-il, que l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique ne sont pas des

puissances diverses. La raison en est que, selon la doctrine établie plus haut (q. 77, art. 3), ce qui ne touche qu'accidentellement la raison d'objet sur lequel porte une puissance, ne diversifie pas la puissance. Il est accidentel, par exemple, à l'objet coloré, d'être un homme, d'être grand ou d'être petit; et voilà pourquoi tout cela rentrera sous une seule et même puissance, qui est la puissance de voir. — Or, il est de même tout à fait accidentel à l'objet perçu par l'intelligence, qu'il soit ordonné à l'action ou qu'il ne le soit pas. Et, précisément, c'est là ce qui fait la différence de l'intelligence spéculative et de l'intelligence pratique. Car l'intelligence spéculative est celle qui n'ordonne pas à l'action l'objet qu'elle perçoit, mais seulement à la considération de la vérité; l'intelligence pratique, au contraire, est celle qui ordonne à l'action ce qu'elle perçoit. Aristote ne dit-il pas, au troisième livre *de l'Ame* (endroit précité) que *l'intelligence spéculative diffère de l'intelligence pratique par la fin;* aussi bien, c'est de la fin que l'une et l'autre tirent leur nom : l'intelligence spéculative, de la spéculation, et l'intelligence pratique de la *praxis*, qui est l'opération ».

L'*ad primum* fait observer que « l'intelligence pratique meut, non pas qu'elle exécute le mouvement » ou même qu'elle mette en branle les puissances qui l'exécutent, « mais parce qu'elle dirige les facultés qui doivent agir et mouvoir. Or, cela lui convient en raison du mode selon lequel elle perçoit son objet » : elle le perçoit, en effet, comme imitable ou comme réalisable, comme pouvant déterminer une action.

L'*ad secundum* explique que « le vrai et le bien s'incluent l'un l'autre. Tout vrai, en effet, est un certain bien, sans quoi il ne pourrait pas être l'objet d'un désir; et tout bien est un certain vrai, sans quoi on ne pourrait pas l'entendre. De même donc que le vrai peut être objet de l'appétit, en tant qu'il a la raison de bien, comme il arrive quand quelqu'un désire connaître la vérité; de même l'objet de l'intelligence pratique pourra être le bien imitable ou réalisable, en tant qu'il a la raison de vrai. L'intelligence pratique, en effet, a pour objet le vrai, comme l'intelligence spéculative; seulement elle ordonne à l'action la vérité connue ». Au lieu de ne considérer la vérité que

pour elle-même et en elle-même, elle la considère sous le jour où elle est imitable ou réalisable.

L'*ad tertium* se contente de rappeler que « bien des différences diversifient les puissances sensibles, qui ne diversifient point les puissances intellectives, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 7, *ad 2um* ; q. 77, art. 3, *ad 4um*).

Sur la différence qui existe entre l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique et sur le caractère propre de leur objet, nous trouvons, dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. III, dist. 23, q. 2, art. 3, q^{la} 2), un article qu'on nous saura gré de reproduire. « L'intelligence spéculative et l'intelligence pratique, explique saint Thomas, diffèrent en ceci, que l'intelligence spéculative considère le vrai d'une façon absolue, tandis que l'intelligence pratique considère le vrai comme se référant à l'action. Il arrive, en effet, que parfois le vrai, objet propre de l'intelligence, ne peut pas être considéré comme une règle d'action : il en est ainsi dans les mathématiques et dans toutes les choses séparées du mouvement; aussi bien, la considération de cette sorte de vrai ne se trouve que dans l'intelligence spéculative. D'autres fois, le vrai, objet de l'intelligence, peut être considéré comme règle d'action : dans ce cas, l'intelligence spéculative se fait pratique par extension. La chose peut se produire d'une double manière. Parfois, en effet, ce vrai qui peut être considéré sous l'un et l'autre aspect », c'est-à-dire en soi et comme règle d'action, « n'a guère d'utilité qu'autant qu'il est ordonné à l'action; car, étant quelque chose de contingent, il n'a pas de vérité fixe : il en est ainsi, par exemple, de la considération qui porte sur les actes des vertus », dont les conditions peuvent si facilement varier selon la diversité des circonstances; ce qui fait, de la casuistique, une science si peu ferme. « Une telle considération, bien qu'elle puisse être objet d'intelligence spéculative et d'intelligence pratique, est, avant tout, cependant, objet d'intelligence pratique. Mais il arrive aussi que la considération de ce vrai, pouvant d'ailleurs être ordonné à l'action, renferme, en soi, une grande noblesse : il en est ainsi, par exemple, de la considération des choses divines, dont la connaissance dirige nos actes,

alors que cependant la vision de Dieu est la fin dernière de toutes nos œuvres. Dans ce cas, c'est surtout dans l'intelligence spéculative que se trouvera une telle considération, et elle ne se trouvera dans l'intelligence pratique que d'une façon secondaire ». Telle est la condition de la divine Théologie, ainsi que nous l'avons vu dans la première question de la *Somme* (art. 4).

L'intelligence spéculative et l'intelligence pratique sont donc la même faculté de perception intellectuelle, vue seulement sous un double rapport avec son objet, qu'elle peut considérer, soit en lui-même, d'une façon absolue, soit en fonction de principe directif dans l'opération. — Mais déjà nous voici en contact avec les choses de la morale. Et, à ce sujet, nous avons à nous poser deux nouvelles questions : l'une, relative à ce qu'on pourrait appeler le sens moral, et qui porte le nom, un peu insolite pour nous, de *syndérèse;* l'autre, relative à la conscience. — Ces deux questions vont faire l'objet des deux derniers articles.

Et d'abord, la question de la syndérèse ou du sens moral. Faut-il dire que ce sens moral ou cette syndérèse forme une puissance, une faculté spéciale, ou bien est-ce toujours la même faculté intellectuelle? Tel est l'objet de l'article suivant.

Article XII.

Si la syndérèse est une certaine puissance spéciale, distincte des autres?

Cet article correspond assez exactement, nous l'allons voir, à ce qu'on a appelé, après Kant, l'impératif catégorique. Ce sont les sources mêmes de la raison pratique, au sens de raison morale, qui sont ici en jeu. — Trois objections veulent prouver que « la syndérèse » [emprunté du grec συντήρησις, examen, ou, plutôt, pierre de touche qui permet d'examiner, de contrôler] « est une certaine puissance spéciale, distincte des autres ». — La première arguë de ce que « si l'on a plusieurs choses qui tombent sous une même division, elles doivent être du même genre. Or,

dans la glose de saint Jérôme, sur le premier chapitre d'Ézéchiel (v. 6), la syndérèse se divise contre l'irascible, le concupiscible et le rationnel, tout autant de noms qui désignent certaines puissances. Donc, la syndérèse aussi doit être une certaine puissance ». — La seconde objection insiste dans le même sens. Elle rappelle que « les choses opposées appartiennent à un même genre », comme, par exemple, le blanc et le noir appartiennent au genre couleur. « Or, la syndérèse et la sensualité semblent s'opposer; car la syndérèse porte toujours au bien, tandis que la sensualité incline toujours au mal, ce qui l'a fait désigner par le *serpent*, comme on le voit par saint Augustin, au douzième livre *de la Trinité* (ch. XII, XIII). Il semble donc que la syndérèse est une puissance, comme la sensualité ». — La troisième objection veut prouver que la syndérèse, si elle n'est pas une puisssance nouvelle, distincte de la raison, a pourtant bien la raison de puissance et doit s'identifier à la raison elle-même. Elle cite un beau mot de « saint Augustin, au livre du *Libre arbitre* » (liv. II, ch. x), qui « dit que dans la faculté naturelle de juger qui est en nous, *se trouvent certaines règles, certaines semences de vertu, qui demeurent toujours vraies, toujours inaltérables;* et c'est là ce que nous appelons la syndérèse. Puis donc que les règles immuables qui président à nos jugements relèvent de la raison dans sa partie supérieure, comme le dit encore saint Augustin, au douzième livre *de la Trinité* (ch. II), il semble bien que la syndérèse soit la même chose que la raison. Et, par suite, elle est une puissance ».

L'argument *sed contra* fait observer que « *les puissances raisonnables portent sur les choses opposées*, d'après Aristote » (*Métaphysique*, liv. VIII, ch. II, n. 2; de S. Th., liv. IX, leç. 2) : c'est ainsi que la raison porte sur le vrai et sur le faux, et la volonté sur le bien et sur le mal. « Or, la syndérèse ne porte pas aux choses opposées, mais incline seulement au bien. Donc la syndérèse n'est pas une puissance; car, si elle était une puissance, elle appartiendrait aux puissances raisonnables, puisqu'on ne la trouve que dans l'homme et non dans les brutes ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond nettement que « la syndérèse n'est pas une puissance, mais un *habitus*, bien que

d'aucuns aient dit qu'elle était une puissance plus haute que la raison » [faudrait-il voir en ces auteurs que saint Thomas ne nomme pas, des précurseurs de Kant, voulant, lui aussi, que la raison pratique l'emporte sur la raison pure, et qu'elle supplée à l'impuissance radicale de cette dernière pour la connaissance de la vérité?], « et que d'autres [Cf. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, p. 11, q. 73, membre 2] l'aient identifiée à la raison, non pas en tant que raison, mais en tant que nature », c'est-à-dire non pas en tant que la raison raisonne et discute sur des questions libres ou douteuses, mais en tant qu'elle juge nécessairement. Cette dernière opinion ne manquerait pas de plaire, sous un certain rapport, aux tenants de la connaissance instinctive et aveugle, qu'ils désignent sous le nom de *sentiment*, et qu'ils voudraient opposer à la connaissance réfléchie ou consciente. De là peut-être le nom de *subconscience* qu'ils ont adopté et dont ils font usage pour marquer le côté *anterationnel* de cette source de connaissance. — Saint Thomas rejette, nous venons de l'entendre, toute opinion qui voudrait faire, de cette première source ou de ce premier foyer de lumière morale qui est en nous, et qu'on nommait, dans l'École, la syndérèse, autre chose qu'un *habitus* ou une qualité de notre unique faculté intellectuelle : l'entendement, la raison ou l'intelligence.

« Pour avoir l'évidence de cette conclusion, déclare saint Thomas, il faut considérer que la raison ou le raisonnement de l'homme, ainsi qu'il a été dit (art. 8), étant un certain mouvement, il doit avoir son point de départ dans l'intelligence de certaines choses qui seront pour lui naturellement connues, sans qu'il ait besoin de s'enquérir à leur sujet, en telle sorte que ce sera pour lui un point de départ ou un principe de tous points immuable », car tout mouvement suppose un point de départ immobile ; « c'est aussi à l'intelligence que se terminera le mouvement de la raison, en ce sens que par les principes connus de soi naturellement, nous jugerons des choses auxquelles nous aurons abouti en raisonnant » : ces choses, en effet, ne peuvent être vraies qu'autant qu'elles sont conformes aux principes. — « Or, il est certain que si la raison spéculative raisonne sur les choses spéculatives, la raison pratique raisonne sur les choses qui ont trait à l'action. Il

faudra donc qu'il y ait, en nous, naturellement innés, certains principes d'ordre pratique, comme il y a les principes d'ordre spéculatif ». Ces principes sont, comme le note saint Thomas dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 24, q. 2, art. 3), qu'il faut faire le bien et fuir le mal, obéir à Dieu, et autres principes semblables. Ce sont les premiers principes du droit naturel, d'où découlent toutes les obligations morales, de quelque ordre ou de quelque nature qu'elles puissent être. L'ensemble de ces premiers principes, d'ordre pratique, qui sont à l'action ce que les premiers principes d'ordre spéculatif sont à la spéculation, relèvent de ce que nous appelons la syndérèse, ou plutôt constituent cette syndérèse elle-même, comme les premiers principes d'ordre spéculatif constituent ce qu'on appelle l'intelligence, en restreignant ce mot à la connaissance même de ces premiers principes.

Et précisément, « ces premiers principes d'ordre spéculatif, qui nous sont naturellement innés, n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à un certain habitus spécial qu'on appelle l'*intelligence des principes*, ainsi qu'on le voit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 5). Pareillement donc, les principes d'ordre pratique qui sont en nous naturellement n'appartiendront pas à une puissance spéciale, mais à un certain habitus spécial naturel que nous nommons *la syndérèse*. Et voilà pourquoi la syndérèse est dite nous pousser au bien et nous reprendre du mal, en tant que par ces premiers principes nous allons à la recherche de ce qu'il faut faire et nous jugeons ensuite du résultat de nos recherches. — On voit donc, conclut à nouveau saint Thomas, que la syndérèse n'est pas une puissance, mais bien un habitus naturel ».

Nous n'avons pas à faire ici un traité sur les habitus. Nous aurons à en parler longuement plus tard (1ª-2ªᵉ, q. 49 et suiv.). Qu'il nous suffise de rappeler que l'habitus se distingue de la puissance comme une qualité qui la dispose à agir, au gré du sujet, en tel ou tel sens déterminé. Parmi les habitus, il en est qui sont naturels, en tout ou en partie. La syndérèse est un habitus naturel; c'est-à-dire, comme l'explique saint Thomas, dans la 1ª-2ªᵉ, q. 51, art. 1, en parlant des habitus intellectuels, que

la nature même de la puissance intellectuelle entraîne cette disposition habituelle, qu'aussitôt connus les termes qui constituent la teneur des premiers principes, l'intelligence voit la vérité de ces premiers principes. Il est vrai que la détermination des notions comprises dans les termes de ces principes vient de l'image des choses sensibles puisées par les sens au dehors et subjectées dans l'imagination et la mémoire. Aussi bien, ce n'est qu'en partie ou relativement à leur commencement, que les habitus intellectuels sont naturels, chez nous; leur achèvement suppose l'exercice des facultés sensibles et l'action de l'intellect agent sur les images venues des sens pour les abstraire.

Habitus naturel d'ordre intellectuel, la syndérèse, ou la facilité à se prononcer, subitement et sans enquête, sur la vérité des premiers principes d'ordre moral, se trouve subjectée, comme tous les habitus intellectuels, dans la seule puissance de perception intellectuelle, qui est l'intelligence. Pour nous, qui avons deux facultés d'ordre intellectuel se complétant l'une l'autre, c'est-à-dire l'intellect agent et l'intellect possible, il n'y a que l'intellect possible ou l'entendement réceptif qui soit le sujet des habitus intellectuels. L'intellect agent n'est le sujet d'aucun habitus, comme l'explique saint Thomas dans les questions disputées *sur la Vérité*, q. 16, art. 1, *ad 13um*. Il a une part essentielle et prédominante dans la genèse ou l'existence de ces habitus, en ce sens que sa lumière projetée sur les images sensibles baigne ces images devenues intelligibles et fait précisément que tout de suite l'entendement réceptif se prononce sur la vérité des premiers principes constitués par le rapprochement de ces notions premières. Mais l'intelligence qui juge, c'est l'entendement réceptif; et c'est aussi en ce même entendement réceptif qu'est subjectée la disposition habituelle et naturelle, en vertu de laquelle il juge.

Cette disposition naturelle et habituelle fait que l'intelligence juge et se prononce spontanément, sans aucun raisonnement et sans aucune enquête, sur la vérité des premiers principes d'ordre moral. Mais, pour être *spontané* et *nécessaire*, ce jugement n'est pas aveugle, comme sembleraient le supposer les tenants de ce qu'on appelle aujourd'hui la *subconscience*. Ces jugements

sont, au contraire, tout ce qu'il y a de plus lumineux. C'est parce qu'ils sont éblouissants de clarté qu'il n'y a pas à raisonner à leur sujet, et qu'ils sont spontanés et nécessaires. Bien plus, toute la lumière qui éclairera les conclusions subséquentes viendra exclusivement de la lumière essentielle à ces premiers principes.

Il n'y a pas non plus à établir une différence de degré, au point de vue de la lumière, comme le fait Kant, entre les principes d'ordre spéculatif et les principes d'ordre moral. Les uns ne sont pas moins certains que les autres. Il n'est pas plus vrai qu'*il faut faire le bien et fuir le mal*, qu'il n'est vrai que *l'être et le non-être ne peuvent être affirmés du même sujet sous le même rapport.* Tous ces principes sont baignés dans la même lumière indéfectible, qui est la lumière même de l'intelligence, et pour nous la lumière de l'intellect agent, ainsi que le dit expressément saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 24, q. 2, art. 3.

L'*ad primum* dit que « cette division de saint Jérôme doit se prendre au sens d'actes et non pas au sens de puissances. Or, à la même puissance peuvent appartenir des actes divers »; même dans l'ordre sensible, c'est une infinité d'actes divers que peuvent accomplir les mêmes mains.

L'*ad secundum* fait la même réponse au sujet de la sensualité. « L'opposition de la sensualité et de la syndérèse est aussi une opposition d'actes; il ne s'agit aucunement d'espèces diverses appartenant à un même genre ».

L'*ad tertium* résume d'un mot admirablement précis toute la doctrine du corps de l'article. « Ces sortes de raisons immuables » dont parlait l'objection, « sont les premiers principes relatifs à l'ordre moral; et à leur sujet, l'erreur n'est pas possible. On les attribue à la raison comme à la puissance où ils se trouvent, et à la syndérèse comme à l'habitus qui dispose la puissance à les produire. Aussi bien est-ce naturellement que nous portons ces sortes de jugements, et quant à la raison et quant à la syndérèse ». — « Dans la nature humaine, dit saint Thomas, à la question précitée *de la Vérité*, doit se trouver une connaissance de la vérité, sans enquête, soit au point de vue

spéculatif, soit au point de vue pratique. Cette connaissance sera le principe de toute autre connaissance dans l'un et l'autre de ces deux ordres. Il faut, en effet, que les principes soient tout ce qu'il y a de plus solide et de plus certain. Aussi bien, cette connaissance est-elle naturellement innée dans l'homme », en ce sens que l'entendement réceptif ne peut pas ne pas y adhérer dès que la lumière de l'intellect agent lui présente les notions qui constituent les termes de ces premiers principes ; « ces principes étant comme la semence de toutes les connaissances qui viendront après — *quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis*. Il faut aussi que cette connaissance soit habituelle pour qu'elle soit à notre portée et que nous puissions en user toutes les fois que ce sera nécessaire. Or, de même qu'il y a, pour l'âme humaine, un certain habitus naturel qui lui fait connaître les principes des sciences spéculatives et que nous nommons l'*intelligence des principes ;* de même il y a aussi en elle un certain habitus naturel des premiers principes moraux qui sont les principes naturels du droit naturel ; et cet habitus est la *syndérèse ;* habitus qui n'existe pas dans une autre puissance que la raison elle-même ».

La syndérèse, ou le sens moral, en ce qu'il y a de premier et d'essentiel, n'est pas une puissance nouvelle distincte de notre faculté de perception intellectuelle ; c'est un habitus de cette faculté, une disposition naturelle et innée, qui fait que nous nous prononçons, spontanément et infailliblement, sur la vérité des premiers principes moraux, d'où dérivent tous nos justes jugements d'ordre pratique. — A côté du sens moral, et dirigée ou éclairée par lui, se trouve la conscience. C'est à déterminer exactement ce qu'elle est, et si elle constitue ou non une puissance nouvelle, qu'est ordonné l'article suivant, le dernier de la question présente.

Article XIII.

Si la conscience est une certaine puissance ?

Il n'est peut-être pas de terme qui soit plus en honneur, aujourd'hui, que ce terme de la *conscience*. Même pour ceux qui

ont rejeté toute croyance ou tout sentiment religieux, la conscience est un refuge ou un sanctuaire qu'ils ne permettent pas qu'on viole ou qu'on profane. N'a-t-on pas fait des révolutions sous le spécieux prétexte de conquérir ce qu'on a appelé, dans un sens d'ailleurs souvent erroné et pervers, *la liberté de conscience?* Il est vrai que le mot *conscience* n'a pas seulement la signification d'ordre moral que nous venons de signaler. Il se prend aussi dans un sens plutôt psychologique et pour signifier la connaissance réfléchie que l'on peut avoir d'une chose. Toutefois, c'est surtout dans le sens principal et premier, d'ordre moral, qu'il se prend le plus souvent, quand on parle de la conscience ; et c'est en ce sens que nous le prenons ici.

Trois objections veulent prouver que « la conscience est une certaine puissance ». — La première est une parole d' « Origène » (dans son commentaire sur l'Épître *aux Romains,* ch. II, v. 15), qui « dit que la conscience est *un esprit moniteur et instructeur uni à l'âme pour qu'elle se sépare du mal et adhère au bien.* Mais l'*esprit*, dans l'âme, signifie une puissance : ou l'âme intellective elle-même, comme dans ce mot de l'Épître *aux Éphésiens,* ch. IV (v. 23) : *renouvelez-vous dans l'esprit de votre âme ;* ou l'imagination, ce qui a fait appeler du nom de vision *spirituelle,* la vision imaginaire, comme on le voit par saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. VII, XXIV). La conscience est donc une certaine puissance » — La seconde objection dit que « le péché ne peut être subjecté que dans une puissance de l'âme. Or, la conscience est le sujet du péché. Il est dit, en effet, dans l'Épître *à Tite,* ch. I (v. 15), au sujet de plusieurs, que *leur esprit et leur conscience demeurent souillés.* Donc, il semble que la conscience est une puissance ». — La troisième objection, de toutes la plus importante, procède par voie disjonctive. « La conscience, dit-elle, ne peut être qu'un acte, ou un habitus, ou une puissance. Or, elle n'est pas un acte ; car, dans ce cas, elle ne demeurerait pas toujours dans l'homme » : les actes, en effet, sont, parmi nous, quelque chose de transitoire. « Elle n'est pas non plus un habitus ; car elle ne serait plus quelque chose d'un, mais de multiple ; c'est, en effet, par de nombreux habitus de connaissance

que nous nous dirigeons dans nos actions. Il s'ensuit donc que la conscience est une puissance ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « on peut changer sa conscience ; or, on ne modifie pas une puissance. Donc, la conscience n'est pas une puissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare tout de suite, et sans autre préambule, que « la conscience, à la prendre dans son sens propre, n'est pas une puissance, mais un acte ». Dans son commentaire sur les *Sentences*, livre II, dist. 24, q. 2, art. 4, et aussi dans la question XVII *de la Vérité* (art. 1), le saint Docteur signalait une triple opinion au sujet de la conscience, les uns voulant que ce fût une puissance, les autres un habitus, les autres enfin un acte; une quatrième opinion même voulait que ce fût l'objet qui tombe sous l'acte de la puissance en vertu de l'habitus. Et c'est, en effet, parce que la *science*, dont le nom se trouve compris dans le mot *conscience*, implique ces quatre choses : l'objet, la puissance, l'habitus et l'acte, qu'on a pu, faisait observer saint Thomas, appliquer le mot de conscience à l'une ou à l'autre de ces quatre choses. Cependant, ajoutait le saint Docteur, formulant, comme il vient de le faire ici, son sentiment, on ne peut pas, à proprement parler, appliquer le mot conscience, soit à la puissance, soit à l'habitus; car, au fond, toutes les puissances cognitives qui sont en nous et tous les habitus de ces puissances peuvent être appelés à intervenir dans ce quelque chose de très spécial et aussi de très complexe que nous appelons la conscience. Que si parfois, on emploie le mot *conscience* au sens de l'objet, comme quand on dit *ouvrir sa conscience*, c'est-à-dire faire connaître l'objet compris dans cette conscience, c'est encore dans un sens dérivé. Le sens premier, le sens propre de ce mot est celui d'un acte de la faculté de connaître, se servant de tous ses moyens de connaître, pour juger, au sujet de tel acte déterminé, s'il est ou s'il n'est pas, s'il est bon ou s'il est mauvais.

Que tel soit le sens propre du mot conscience, prouve ici saint Thomas, dans l'article de la *Somme,* « cela ressort manifestement, soit de ce mot lui-même, soit de l'usage commun qui en est fait ou de ce que cet usage commun lui fait désigner. —

La *conscience*, en effet, selon la propriété de ce terme, implique l'ordre de la science à quelque chose » : c'est une application de la science ou de la connaissance à quelque chose de déterminé ; « car le mot *conscience* (en latin *conscientia*) désigne *la science avec quelque chose* (en latin *cum aliquo scientia*). Or, l'application de la science à quelque chose se fait par un certain acte. Par où l'on voit que la signification même du mot », considéré dans sa structure, « prouve que la conscience est un certain acte ».

« La même conclusion ressort des propriétés qui sont attribuées à la conscience. On dit, en effet, de la conscience, qu'elle témoigne » ; c'est ainsi qu'on parle couramment du témoignage de la conscience. « On dit aussi qu'elle lie ou qu'elle incite », qu'elle permet ou qu'elle défend. « Et enfin, qu'elle accuse ou qu'elle innocente ; c'est en ce sens qu'on parle du remords de la conscience. — Or, toutes ces choses ne sont qu'une suite de l'application de notre science ou de notre connaissance aux choses que nous faisons. Laquelle application se fait d'une triple manière. — D'abord, selon que nous reconnaissons avoir fait ou n'avoir pas fait telle chose ; auquel sens il est dit dans le livre de l'Ecclésiaste, ch. VII (v. 23) : *Ta conscience te dit que toi-même tu as bien des fois maudit les autres.* C'est en ce sens qu'il est dit de la conscience qu'elle *témoigne.* — D'une autre manière, l'application dont nous parlons se fait en tant que par notre conscience nous jugeons qu'une chose doit être faite ou n'être pas faite. Dans ce sens, il est dit de la conscience qu'elle incite ou qu'elle lie », qu'elle permet ou qu'elle ordonne et qu'elle défend. — « Enfin, d'une troisième manière, l'application dont il s'agit se fait en tant que par notre conscience nous jugeons qu'une chose qui a été faite, a été bien ou mal faite ; auquel sens, la conscience est dite excuser, ou accuser et reprendre ou *mordre.* — Or, il est bien évident que toutes ces choses ne sont que la suite d'une application de notre science à ce que nous faisons ». Selon qu'en appliquant ainsi notre science ou nos connaissances à nos actions — nous nous rendons compte que telle action doit se faire ou ne pas se faire ; — qu'elle a été faite ou qu'elle n'a pas été faite ; — qu'elle a été faite comme elle devait l'être ou

qu'elle ne l'a pas été, — nous retrouvons les diverses attributions que de tout temps tous les hommes ont assignées à la conscience. D'où il suit manifestement que la conscience n'est pas autre chose que cette application de notre science ou de nos connaissances à nos actions pour nous en rendre compte. La conscience est donc bien un acte, comme nous l'avons dit, et non pas une puissance ou une faculté. En aucun cas, ou d'aucune manière on ne peut dire, si l'on veut parler au sens propre, que la conscience soit une puissance.

« Pour ce qui est de l'habitus, parce que l'habitus est le principe » tout à fait prochain « de l'acte, on a quelquefois attribué le nom de *conscience* au premier habitus » du droit « naturel, qui est la syndérèse. C'est en ce sens que saint Jérôme, dans la glose sur le premier chapitre d'Ézéchiel (v. 6), appelle la syndérèse du nom de conscience. Saint Basile (dans son homélie sur les *Proverbes*), appelle ainsi le pouvoir naturel de juger qui est en nous. Saint Jean Damascène donne ce nom à la loi de notre intelligence. Et cela, parce qu'il est assez usuel de désigner l'un par l'autre l'effet et la cause ». Mais, même alors, ce n'est que dans un sens dérivé qu'on emploie le mot conscience. Sa première acception est celle que nous avons précisée.

L'*ad primum* répond que « la conscience est appelée *esprit*, selon que l'esprit est mis ici pour l'âme raisonnable; car la conscience est un certain jugement de la raison ».

L'*ad secundum* explique que « la souillure est dite se trouver dans la conscience, non pas qu'elle y soit comme en un sujet, mais selon que la chose connue est dans l'acte même de la connaissance; et cela veut dire que quelqu'un se sait être en état de péché ou de souillure ». C'est en ce sens qu'on dit de quelqu'un qu'il a tel péché sur la conscience.

L'*ad tertium* répond que « si l'acte ne demeure pas toujours en lui-même, il demeure toujours cependant dans sa cause qui est la puissance et l'habitus. Quant aux habitus qui informent la conscience, s'il est vrai qu'ils sont multiples, il est vrai aussi que tous tirent leur efficace d'un même premier habitus, qui est l'habitus des premiers principes » moraux, « ou la syndérèse. Et voilà pourquoi cet habitus est appelé parfois, d'une manière

toute spéciale, du nom de *conscience*, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

En tant que le nom de l'effet s'applique à la cause, on peut appeler du nom de conscience, soit la faculté d'où la conscience émane, soit encore, et d'une façon plus immédiate, l'habitus foncier qui dirige cette faculté quand elle fait acte de conscience. La faculté dont il s'agit n'est pas autre que la raison elle-même; et l'habitus est celui des premiers principes moraux, d'où découlent, comme de leur source toujours abondante et toujours pure, les multiples principes dérivés qui sont le propre des autres habitus. *La conscience,* prise au sens formel et en elle-même, *est un acte de la raison* informée ou perfectionnée par ces divers habitus, et *se prononçant, au sujet de tel ou tel acte particulier,* mis en rapport avec notre faculté d'agir, *sur son existence ou sa non-existence, et sur sa rectitude ou sa moralité,* soit pour le permettre, ou le conseiller, ou l'ordonner, ou nous en dissuader et le défendre, avant sa réalisation, soit, quand il a été réalisé, s'il ne devait pas l'être, ou quand il n'est pas réalisé, s'il fallait qu'il le fût, pour nous en blâmer, nous en reprendre, nous causer du remords, soit, au contraire, s'il a été évité quand il devait l'être ou s'il a été réalisé quand il le devait, pour nous approuver et nous louer.

On voit, par là, tout ce qu'il y a de complexe et pour ainsi dire d'infini dans ce qu'éveille en nous le mot de conscience. Il suppose d'abord la faculté de la raison chargée de prononcer le jugement qui sera formellement l'acte de conscience. Pour que ce jugement soit sain, il faut que la raison soit entourée de multiples garanties. De là ces habitus divers qui découlent tous du premier habitus moral indéfectible, la syndérèse, et qui doivent parfaire la raison dans sa manière d'apprécier ou de juger les divers actes mis en rapport avec nos facultés d'agir. A côté de cette faculté de la raison, qui est le juge, et de ces habitus, qui sont en quelque sorte les assesseurs, vient la matière même du jugement, et ce sont tous les actes que le sujet peut être à même de faire ou ne pas faire : ils sont d'une très grande variété d'espèces, puisqu'ils comprennent les actes de toutes les vertus

et de tous les vices; et, au point de vue numérique, il n'est aucune limite qui puisse leur être assignée. Comme témoins, sur le fait de la réalité ou de la non réalité de tel acte, il y a, ainsi que l'observe saint Thomas dans l'article *de la Vérité*, la mémoire et la perception des sens, selon qu'il s'agit d'un acte déjà passé, ou d'un acte accompli au moment même. Enfin, vient le jugement, ou l'acte même de conscience, qui sera bon ou mauvais, selon que toutes les règles qui doivent présider à un jugement sain auront été observées ou non, soit du côté de l'audition des témoins pour la constatation de l'acte, soit du côté des principes invoqués pour caractériser la moralité de l'acte au sujet duquel il s'agit de donner un conseil, avant qu'il soit fait, où qu'il s'agit de juger quand il est accompli, soit enfin quant au prononcé de la sentence, le juge, qui est ici la raison, pouvant trop souvent céder à des suggestions ou à des pressions capables de troubler la sérénité et l'impartialité de son jugement.

Si donc on a pu, à très bon droit, comparer la conscience à un tribunal — en prenant le mot de conscience selon qu'il implique tous les éléments que nous venons de rappeler — il ne faut pas oublier que ce tribunal, duquel relèvent tous les tribunaux constitués par les sociétés humaines, relève lui-même d'un tribunal plus haut qui jugera ses arrêts. La raison humaine, en effet, bien qu'elle soit infaillible quant aux premiers principes moraux, demeure essentiellement faillible dans l'application de ces principes, à mesure qu'on s'éloigne de leur premier énoncé ou de leur première source. Et parce que cependant, elle garde, à des degrés divers, la possibilité de redresser ses erreurs, en rapprochant ses jugements de la norme infaillible qu'elle porte en elle et qui sont les principes premiers, de là vient qu'elle pourra être plus ou moins responsable de toute erreur commise par elle dans ses arrêts de conscience. Ici viendraient les multiples questions relatives à l'obligation qu'entraînent les jugements de la conscience, selon que la conscience est droite ou qu'elle est erronée. Mais comme ces questions se rapportent directement à la morale, plutôt qu'à l'étude des puissances de l'âme, c'est à l'étude de la partie morale que nous les renverrons (*1-2ae*, q. 19).

Comme facultés de connaissance intellectuelle, il n'en est point d'autres, en nous, que l'intellect agent et l'intellect possible. La mémoire, la raison, l'intelligence, la syndérèse ou le sens moral, et la conscience ne sont que des fonctions, des habitus ou des actes de l'intellect possible, préalablement informé par les espèces venues du dehors et rendues intelligibles par la lumière de l'intellect agent.

« Après avoir traité des puissances intellectives, nous devons traiter des puissances appétitives. Et, à ce sujet, nous aurons à considérer quatre choses : premièrement, de l'appétit en général ; secondement, de la sensualité ; troisièmement, de la volonté ; quatrièmement, du libre arbitre ». Ce sera l'objet des quatre questions qui vont suivre. — Et d'abord, de l'appétit en général.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXX.

DE L'APPÉTIT EN GÉNÉRAL.

Cette question comprend deux articles :

1° S'il faut poser un appétit qui soit une certaine puissance spéciale de l'âme ?

2° Si l'appétit se divise en appétit sensitif et en appétit intellectif comme en des puissances diverses ?

Le premier de ces deux articles traite de l'appétit comme faculté distincte de l'âme ; le second fixe les diverses espèces de puissances appétitives. — Et d'abord, l'existence même d'un appétit comme faculté distincte.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'appétit est une certaine puissance spéciale de l'âme ?

Nous allons retrouver ici, enseigné *ex professo* par saint Thomas, un point de doctrine que nous avons déjà trouvé indiqué par le saint Docteur, et sur lequel nous avions appuyé, comme sur un point fort délicat et d'extrême importance, notamment à l'article premier de la question 78. La manière dont saint Thomas traite la question et l'exposé magistral de la raison qu'il apporte sont tout à fait propres à cet article de la *Somme*. De là, pour nous, son intérêt exceptionnel.

Trois objections veulent prouver que « l'appétit n'est pas une puissance spéciale de l'âme ». — La première fait observer que « ce qui est commun aux êtres inanimés n'est pas une faculté spéciale de l'âme », puisque les êtres inanimés n'ont point d'âme. « Or, l'appétit est commun aux êtres inanimés et aux êtres

més, *le bien étant ce que tous les êtres désirent,* comme il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. I, n. I; de S. Th , leç. I). Il s'ensuit que l'appétit n'est pas une puissance spéciale de l'âme ». — La seconde objection rappelle que « les puissances se distinguent selon la diversité des objets. Or, ce sont les mêmes choses que nous connaissons et que nous désirons. Donc la faculté appétitive n'est pas une autre faculté que la faculté de connaître ». — La troisième objection fort intéressante, et qui rappelle un peu l'objection troisième du premier article de la question 78, remarque que « le commun ne se divise pas contre le propre », puisqu'il le contient et l'englobe en quelque manière. « Or, chacune des puissances de l'âme tend vers un certain bien particulier qui est son bien propre. On ne voit donc pas pourquoi il faudrait, par rapport à cet objet qu'on appelle le bien commun, une faculté appétitive, distincte des autres puissances ».

L'argument *sed contra* apporte une double autorité. « Aristote, au second livre *de l'Ame* (ch. III, n. I; de S. Th , leç. 5), distingue l'appétit des autres puissances. — De même, saint Jean Damascène, au second livre (*de la Foi orthodoxe*, ch. XXII), distingue les facultés appétitives des facultés de connaître ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire d'admettre une certaine puissance de l'âme qui sera appétitive ». Et pour le prouver, le saint Docteur formule cette admirable raison que nous signalions tout à l'heure et que le grand commentateur Cajétan appelle ici « d'une délicatesse extrême, *subtilissima* ». — « Il faut considérer, nous dit saint Thomas, que toute forme entraîne après elle une certaine inclination ». La forme étant un principe d'action en même temps qu'un principe d'être, il est nécessaire que partout où elle se trouve elle incline son sujet dans le sens de l'action dont elle est le principe; « c'est ainsi », remarque saint Thomas, apportant toujours l'exemple familier aux anciens, « que le feu tient de sa forme de tendre vers le haut et vers la production d'un semblable à lui ». Mais si cela est vrai de toute forme, la diversité de la forme amènera nécessairement une diversité dans le mode d'inclination. « Or », selon que nous l'avions déjà fait remarquer à l'article premier de la question 14 et à l'article premier de la question 19, « la forme,

dans les êtres qui sont doués de connaissance, existe à un degré bien plus parfait que dans les êtres qui n'ont pas la faculté de connaître. Dans ces derniers, en effet, la forme se trouve avec ce degré seulement, qu'elle détermine son sujet à son être propre qui est son être naturel. Il s'ensuivra qu'une telle forme aura, comme inclination proportionnée, ce que nous appelons l'appétit naturel », qui n'est pas autre que le poids propre de l'être, si l'on peut ainsi dire, tendant, en vertu de sa forme, à l'opération ou à l'être dont cette forme est le principe.

« Dans les êtres doués de connaissance, il y a ceci que chacun de ces êtres est déterminé, par sa forme naturelle, à son être propre naturel, en telle manière que cependant il est apte à recevoir les espèces » ou les formes « des autres choses. C'est ainsi que le sens reçoit les espèces de tous les objets sensibles; et l'intelligence, les espèces de tous les objets intelligibles », c'est-à-dire de tout ce qui est. « Aussi bien, l'âme de l'homme devient-elle, en quelque sorte, toutes choses, par le sens et par l'intelligence », suivant le beau mot d'Aristote. « Et c'est par là que les êtres doués de connaissance deviennent en quelque sorte semblables à Dieu, en qui *toutes choses préexistent*, comme le dit saint Denys » (*Noms Divins*, ch. v; de S. Th., leç. i).

« De même donc que les formes existent d'une manière plus excellente dans les êtres qui connaissent, l'emportant sur le mode des formes naturelles, de même il faudra qu'il y ait en eux une inclination supérieure à cette inclination naturelle qui s'appelle l'appétit naturel ». L'inclination naturelle sera en eux, sans doute, puisque leur forme est une forme naturelle. Mais comme cette forme naturelle a ceci de spécial qu'à côté de l'être naturel qu'elle donne, elle fait que le sujet peut recevoir, d'une manière intentionnelle, l'être d'une infinité d'autres objets, il s'ensuit qu'à côté de l'inclination qui est l'appétit naturel, se trouvera une autre inclination plns haute. « Et cette inclination supérieure appartient à la faculté appétitive de l'âme qui donne à l'animal de pouvoir se porter à ce qu'il connaît et non pas seulement à ce vers quoi l'incline la forme naturelle ».

« Ainsi donc, conclut de nouveau saint Thomas, il est nécessaire d'affirmer une puissance appétitive dans l'âme ». Cette

nécessité résulte de la nature même de l'âme, qui n'est pas seulement un principe d'être naturel, dans les êtres animés supérieurs, autres que la plante, mais encore une principe de connaissance.

L'*ad primum* répond que « l'appétit convient aux êtres animés qui ont la connaissance, d'une manière qui n'est plus le mode commun selon lequel on le trouve en tout ce qui est, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et voilà pourquoi nous assignons, à cet effet, une puissance spéciale de l'âme ».

L'*ad secundum* fait observer que « la chose connue et la chose désirée est une même chose, considérée en elle-même ou subjectivement ; mais elle diffère d'aspect. Elle est connue, en effet, selon qu'elle est un être sensible ou intelligible ; et on la désire selon qu'elle a la raison de bien. Or, c'est la diversité formelle ou de raison et d'aspect qui cause, de la part de l'objet, la diversité des puissances ; ce n'est pas la diversité matérielle ».

L'*ad tertium* dit que « chacune des puissances de l'âme est une certaine forme ou nature, et, par suite, elle aura une inclination naturelle à telle ou telle chose. De là vient que chaque puissance désire, d'un désir ou d'un appétit naturel, son objet propre. Mais au-dessus de ce désir naturel est l'appétit de l'être animé, qui suit à la connaissance, et en vertu duquel une chose est désirée, non pas parce qu'elle convient à l'acte de telle ou telle puissance, comme, par exemple, le fait de voir à la vue, ou le fait d'entendre à l'ouïe, mais parce qu'elle convient purement et simplement à l'être animé ». Cf. ce que nous avions déjà dit, exactement dans le même sens que vient de nous déclarer ici saint Thomas, — à la question 19, art. 1 ; et à la question 78, art. 1, *ad 3um*.

Tout être animé qui est doué de connaissance doit avoir, outre l'appétit naturel, qui n'est que l'inclination même de sa nature, le portant à ce qui lui convient en vertu de sa forme naturelle, un appétit supérieur qui sera proportionné à sa faculté de connaître et qui le portera à atteindre ou à repousser les objets qu'il connaît. — Cet appétit supérieur, nous venons de le dire, est proportionné à la faculté de connaître. Devons-nous entendre cela en ce sens qu'il se distinguera et se divisera selon les deux

grands genres de connaissance, qui sont la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle?

Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article suivant.

Article II.

Si l'appétit sensitif et l'appétit intellectif sont diverses puissances?

Trois objections veulent prouver que « l'appétit sensitif et l'appétit intellectif ne sont pas diverses puissances ». — La première arguë de ce que « les puissances ne se diversifient pas en raison des différences accidentelles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 3). Or, c'est une chose accidentelle, pour l'objet de l'appétit, qu'il soit perçu par le sens ou par l'intelligence »; c'est, en effet, sous la raison de bien que l'objet meut l'appétit; et peu importe, ou la différence n'est qu'accidentelle, que ce bien soit un bien sensible ou un bien intelligible. « Il s'ensuit que l'appétit sensitif et l'appétit intellectif ne constituent pas des puissances diverses », mais sont une seule et même puissance de l'âme. — La seconde objection remarque que « la connaissance intellective porte sur l'universel, par où elle se distingue de la connaissance sensible qui a pour objet le particulier. Or, cette distinction ne se retrouve pas du côté de l'appétit. L'appétit, en effet, étant un mouvement de l'âme vers les objets réels qui tous sont des êtres particuliers, il semble bien que tout appétit a pour objet le singulier. Il n'y a donc pas à distinguer l'appétit intellectif de l'appétit sensible ». — La troisième objection dit que « le genre des puissances cognoscitives comprend sous lui le genre des puissances motrices, comme celui des puissances appétitives. Or, la puissance motrice n'est pas autre dans l'homme que dans l'animal, bien que l'homme possède l'intelligence que l'animal n'a pas. Pourquoi donc voudrait-on distinguer une puissance appétitive spéciale dans l'homme en raison de l'intelligence? »

L'argument *sed contra* se contente d'observer qu' « Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), distingue une double sorte d'appétit et déclare que l'appétit supérieur meut l'inférieur ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire de dire que l'appétit intellectif est une puissance autre que l'appétit sensible ». Il le prouve en partant de ce fait, que « la puissance appétitive est une puissance passive destinée à être mue par l'objet que la faculté de connaître a perçu ». L'objet perçu attire on repousse la faculté appétitive ; c'est en ce sens que cette faculté est appelée ici par saint Thomas une faculté passive. Elle ne l'est pas au même titre ou de la même manière que la faculté de connaître ; mais elle l'est en un sens qui n'est ni moins réel ni moins profond. La faculté de connaître est mue par l'objet, en ce sens que la similitude de l'objet doit exister dans la faculté, pour que celle-ci, actuée par cette similitude, soit à même de produire son acte de connaître. De même pour la faculté appétitive. Il faut qu'elle aussi soit actuée par son objet pour qu'elle puisse produire son acte. L'acte ne sera pas de même nature que l'acte de connaître. Comme ce dernier, il sera un acte immanent, c'est-à-dire qui se termine au dedans de la faculté qui le produit. Mais au lieu de s'y terminer par mode de similitude expresse, traduisant, au dedans de la faculté, pour que celle-ci possède l'objet à titre d'objet connu, la similitude impresse qui actue la faculté, il s'y terminera par mode de flamme, si l'on peut ainsi dire, ou de feu qui consume, transformant l'être aimant en l'être aimé, ou, au contraire, s'il s'agissait du sentiment opposé à l'amour, repoussant et éloignant l'un de l'autre les deux êtres qui en sont le principe et l'objet. L'acte n'est donc pas le même ou de même nature dans la faculté de connaître et dans la faculté appétitive. Il y a cependant ceci de commun que l'un et l'autre est un acte immanent, bien que dans l'un l'objet vienne dans le sujet pour y être connu, tandis que, dans l'autre, le sujet se porte vers l'objet pour le posséder ou pour le repousser selon qu'il est en lui-même. Et précisément le sujet ne se porte vers l'objet que parce que l'objet, existant déjà dans le sujet à titre d'objet connu, affecte le sujet par mode de principe qui incline ou qui repousse. La faculté appétitive est une aptitude, de la part du sujet, à être incliné ou à être repoussé par l'objet connu, qui existe, à titre d'objet connu, dans la faculté de connaître. Il est donc bien manifeste, comme nous le dit ici saint Thomas, que

cette faculté est une faculté passive; « et c'est pour cela qu'il est dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. x, n. 6, 7; de S. Th., leç. 15), et au douzième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 7; Did., liv. XI, ch. VII, n. 2), que l'objet de l'appétit, perçu par la faculté de connaître, est un moteur non mû, tandis que l'appétit est un moteur mû »; car s'il meut les puissances d'exécution pour atteindre ou repousser l'objet, ce n'est qu'après avoir été mû lui-même par cet objet perçu.

La faculté appétitive est donc une faculté passive qui ne peut agir qu'autant que déjà aura agi sur elle l'objet perçu par la faculté de connaître. C'est cet objet perçu par la faculté de connaître qui l'actionne ou la meut à agir. Mais il est bien évident que « ce qui est passif et subit l'action d'un principe moteur se distinguera selon que sera distinct le principe qui agit et qui meut. Il faut, en effet, que toujours il y ait proportion entre le moteur et le mobile, entre le principe actif et le principe passif; la puissance passive elle-même tire toute sa raison de l'ordre qu'elle dit au principe qui doit l'actuer ». Il s'ensuit que si l'objet perçu par la faculté de connaître, qui est le principe propre destiné à mouvoir la faculté appétitive, n'est pas le même, s'il est distinct et d'un ordre différent, la faculté appétitive elle-même devra être distincte et d'un autre ordre. Or, il en est ainsi. L'objet perçu par la faculté de connaître que nous appelons le sens est d'un autre ordre que l'objet perçu par l'intelligence. Comme le remarque saint Thomas dans les *Questions disputées de la Vérité*, q. 25, art. 1, l'intelligence perçoit la raison de bien sous sa raison commune de bien; et c'est *cette raison commune de bien qui deviendra le moteur proportionné ou l'objet propre de l'appétit que mouvra l'objet perçu par l'intelligence*. Le sens, au contraire, ne perçoit que tel ou tel bien particulier, avec son caractère limité de bien particulier, agréable ou utile, ou nuisible et désagréable, *hic et nunc*; et *c'est ce bien particulier, perçu dans telles conditions déterminées, ou tel autre bien particulier perçu dans des conditions également déterminées*, qui seront les moteurs proportionnés ou les objets propres de l'appétit destiné à être mû par le sens. « Puis donc que l'objet perçu par l'intelligence et l'objet perçu par le sens sont d'un tout autre genre,

il s'ensuit que l'appétit intellectuel est une autre puissance que l'appétit sensible ».

L'*ad primum* répond que « ce n'est pas chose accidentelle, pour l'objet de l'appétit, d'être perçu par l'intelligence, ou d'être perçu par le sens; ce sont là des différences essentielles et qui lui conviennent en tant qu'il est objet de l'appétit. L'objet de l'appétit, en effet, ne meut l'appétit qu'en tant qu'il est perçu ». C'est l'objet en tant qu'il est perçu par la faculté de connaître qui meut l'appétit. Et la chose est si vraie, que même l'appétit naturel suppose la perception d'une faculté de connaître, non pas dans le sujet où il se trouve, comme le remarque saint Thomas dans l'article précité *de la Vérité*, mais dans l'Auteur de la nature qui cause cet appétit naturel dans les êtres privés de connaissance. « Ainsi donc, les différences de la perception de l'objet constituent des différences essentielles par rapport à l'objet de l'appétit. Et de là vient que les puissances appétitives se distinguent selon la différence des objets perçus, comme selon leurs objets propres ».

L'*ad secundum* fait observer que « si l'appétit intellectuel se porte sur les êtres particuliers qui existent en dehors de l'âme, il se porte sur eux en raison d'un caractère universel, comme lorsqu'il désire une chose parce qu'elle est bonne ». C'est toujours la raison de bien qui dirige le mouvement de l'appétit intellectuel. Il ne se porte sur un objet particulier qu'en tant qu'il y découvre, apparente ou réelle, la raison de bien. Cette raison de bien est son objet propre, adéquat. Rien autre ne lui convient, à titre d'objet, que dans la mesure où il la participe. « C'est pour cela qu'Aristote dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. IV, n. 31), que la haine peut porter sur quelque chose d'universel, comme, *par exemple, si nous haïssons tous les voleurs en général.* — Pareillement aussi, nous pouvons, selon l'appétit intellectuel, nous porter vers les biens immatériels que le sens ne perçoit pas, tels que la science, la vertu et autres choses de ce genre ». L'objet de l'appétit sensible ne peut en rien se comparer à l'objet de l'appétit intellectuel. L'un est toujours limité aux conditions particulières du temps et de l'espace; l'autre est proprement l'infini, ainsi que nous l'avons marqué au

corps de l'article, à la suite de saint Thomas dans l'article *de la Vérité*.

L'*ad tertium* explique la difficulté qui portait sur la faculté motrice qui est une dans l'homme comme dans les autres animaux, bien que l'homme ait, en plus, la connaissance intellectuelle. « Ainsi qu'il est dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 16), l'opinion universelle ne meut que par l'entremise d'une opinion particulière », tout argument supposant une mineure en même temps qu'une majeure, pour aboutir à la conclusion; « pareillement aussi, l'appétit supérieur meut par l'entremise de l'appétit inférieur. Et voilà pourquoi il n'y a pas une autre faculté motrice, suivant à l'intelligence, distincte de la faculté motrice qui dépend du sens ». Quand il s'agit de réaliser extérieurement les concepts ou les volontés de la partie supérieure de l'âme, il faut toujours que la partie sensible intervienne; et c'est par elle que la volonté met en branle tous les rouages du corps destinés à l'action.

En tout être doué de connaissance, outre l'appétit naturel qui n'est autre que le poids même de l'être, se portant, en vertu de sa forme naturelle, à la fin qui lui a été marquée par l'Auteur de a nature, se trouve une puissance spéciale, découlant, à titre de propriété essentielle, du principe formel de cet être et le portant à rechercher ou à repousser ce qui lui est proposé, par sa faculté de connaître, comme bon ou comme mauvais. Cette faculté spéciale dépend, comme de l'objet propre qui l'actionne, de ce que a faculté de connaître lui propose ainsi à titre de chose bonne ou nuisible. Et parce qu'il y a deux ordres de connaissance, absolument irréductibles l'un à l'autre, la connaissance sensible qui ne saisit que le particulier et la connaissance intellectuelle qui saisit l'universel, il s'ensuit que la faculté appétitive se dédoublera, selon ces deux ordres de connaissance, en faculté appétitive intellectuelle et en faculté appétitive sensible. — Nous devons maintenant étudier séparément chacune de ces deux puissances. Leur étude formera l'objet des deux questions qui vont suivre. — Et d'abord, de la faculté appétitive sensible.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXI.

DE LA SENSUALITÉ.

Cette question comprend trois articles :

1° Si la sensualité ne désigne qu'une faculté appétitive?
2° Si la sensualité se divise en irascible et en concupiscible comme en des puissances diverses?
3° Si l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison?

De ces trois articles, le premier limite à la faculté appétitive sensible le sens du mot *sensualité,* au sujet duquel il pouvait y avoir doute; le second distingue les diverses sortes d'appétit sensible; le troisième étudie les rapports de l'appétit sensible avec la partie supérieure de notre nature. — Et d'abord, quel est bien le sens du mot sensualité?

C'est à le déterminer qu'est ordonné l'article premier.

Article Premier

Si la sensualité est seulement la puissance appétitive?

Comme nous le voyons par le commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 24, q. 2, art. 1), c'est le texte de Pierre Lombard et la manière dont il parle de la sensualité, à propos de la tentation d'Ève, qui a motivé d'abord la question soulevée dans cet article. Mais la question pouvait aussi se poser d'une facon absolue et en raison du mot même de sensualité, selon que le langage courant en fait usage. C'est surtout dans ce sens que saint Thomas pose ici la question.

Trois objections veulent prouver que « la sensualité n'est pas

seulement une faculté appétitive, mais » qu' « elle est aussi une faculté cognoscitive ». — La première cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, au douzième livre *de la Trinité* (ch. XII), que *le mouvement sensuel de l'âme qui se porte vers les sens du corps nous est commun avec les animaux*. Or, les sens du corps sont compris sous la faculté de connaître. Donc la sensualité est aussi cette faculté ». — La seconde objection remarque que « les choses comprises sous une même division semblent appartenir à un même genre. Or, saint Augustin, au douzième livre *de la Trinité* (ch. XII), divise la sensualité contre la raison supérieure et la raison inférieure, qui, toutes deux, se rattachent à la connaissance. Donc la sensualité sera aussi une faculté de connaître ». — La troisième objection, argumentant dans le sens de l'explication traditionnelle fixée par le Maître des *Sentences*, dit que « la sensualité, dans la tentation de l'homme, joue le rôle du serpent. Or, le serpent, dans la tentation de nos premiers parents, joua le rôle du messager qui propose le péché; et ceci se rattache à la faculté de connaître. Donc la sensualité est cette même faculté ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité du « Maître des *Sentences* », qui « définit la sensualité : *l'appétit des choses qui touchent au corps* » (IIe livre des *Sentences*, dist. 24).

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « le mot *sensualité* semble avoir été tiré du mouvement sensuel, dont parle saint Augustin au douzième livre *de la Trinité*, comme de l'acte se tire le nom de la puissance, selon, par exemple, que la *vue* a été prise de la *vision*. Or le mouvement sensuel est un mouvement de l'appétit qui suit à la perception sensible. L'acte, en effet, de la faculté de perception, ne peut pas être appelé du nom de mouvement dans un sens aussi formel que l'acte de l'appétit. Car l'opération de la faculté de perception se parfait en ce que les choses perçues sont dans le sujet qui les perçoit; au contraire, l'opération de la faculté appétitive se parfait en ce que l'être qui produit cet acte se porte ou s'incline vers la chose qui en est l'objet. De là vient que l'opération de la faculté de perception est assimilée au repos »; on dit, en effet, le repos de la contemplation; « tandis que l'opération de la faculté appétitive

est plutôt assimilé au mouvement. Lors donc qu'il est parlé de mouvement sensuel, il faut entendre par là l'opération de la faculté appétitive ». Et puisqu'aussi bien, nous l'avons dit, la sensualité paraît être la même chose que le mouvement sensuel, « il s'ensuit que la sensualité est le nom de l'appétit sensitif ». — Dans notre langue, le mot sensualité se prend aussi dans le même sens, avec cette nuance pourtant qu'il désignerait plutôt l'appétit sensible selon qu'il se porte à ce qui lui plaît, sans attendre le consentement de la raison, ou même contrairement à ce que la raison prescrit. Cette même nuance, d'ailleurs, existait dans le mot latin *sensualitas*, comme le remarque saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. II, dist. 24, q. 2, art. 1, *ad 3um*).

L'*ad primum* explique le mot de saint Augustin, que « le mouvement sensuel de l'âme se porte vers les sens du corps. Cela ne veut pas dire que les sens du corps soient compris dans la sensualité, mais plutôt que le mouvement de la sensualité est une certaine inclination vers les sens du corps, en ce sens que l'appétit sensible nous porte vers les choses que les sens du corps perçoivent. Par où l'on voit que les sens du corps se réfèrent à la sensualité par mode de préambule ».

L'*ad secundum* dit que « la sensualité se contredivise à la raison supérieure et à la raison inférieure, selon qu'elles communiquent dans l'acte de mouvoir. C'est qu'en effet, la faculté de connaître, à laquelle se rattachent la raison supérieure et la raison inférieure, est aussi une faculté motrice, comme la faculté appétitive, qui comprend la sensualité », bien que ce ne soit pas au même titre, ni aussi directement, ainsi que nous l'avons remarqué au corps de l'article. La faculté de connaître sera dite mouvoir, en tant qu'elle propose l'objet, qui, venant incliner ou repousser la faculté appétitive, détermine l'action.

L'*ad tertium* fait observer que « le serpent ne se contenta pas de montrer et de proposer le péché; il inclina aussi la volonté à le commettre ». Dans les *Questions disputées de la Vérité* (q. 25, art. 1, *ad 4um*), saiut Thomas dit, à ce sujet, que « le serpent ne proposa pas seulement quelque chose à vouloir, mais, par ses suggestions, il trompa » Ève et l'amena à vouloir. « Or,

l'homme ne serait jamais trompé quand lui est proposé un bien sensible, si le jugement de la raison n'était lié par une passion de la partie appétitive; et ceci montre que la sensualité relève de l'appétit ». — « Aussi bien, déclare saint Thomas, ici, dans l'*ad tertium* de la *Somme*, est-ce pour cela que la sensualité est symbolisée par le serpent ».

La sensualité, au sens philosophique de ce mot, désigne la faculté qui se porte, de sa nature, sur les objets que les sens présentent. Cette faculté n'est pas autre que l'appétit sensible. — Mais faut-il ne voir, dans cet appétit sensible, qu'une seule et même faculté; ou plutôt ne faut-il pas dire que c'est là comme un terme générique qui comprend sous lui deux espèces de facultés différentes, appelées de deux noms distincts : l'appétit irascible et l'appétit concupiscible?

Telle est la question que saint Thomas examine à l'article suivant.

Article II.

Si l'appétit sensitif se distingue en irascible et en concupiscible comme en des puissances diverses?

La solution que va nous donner ici saint Thomas commandera, plus tard, tout ce que le saint Docteur aura à nous dire dans son admirable traité des *Passions* (1ª-2ªᵉ, q. 22-48); de là l'importance du présent article. — Trois objections veulent prouver que « l'appétit sensitif ne se distingue pas en irascible et en concupiscible comme en des puissances diverses ». — La première arguë de ce que « les contraires qui sont du même genre appartiennent à une même puissance de l'âme; c'est ainsi, par exemple, que la vue porte sur le blanc et sur le noir, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. XI, n. 2; de S. Th., leç. 22). Or, ce qui convient et ce qui nuit s'opposent à titre de contraires. Puis donc que le concupiscible porte sur tout ce qui convient, et l'irascible sur ce qui nuit, il semble bien que l'irascible et le concupiscible sont une même puissance de l'âme ». — La seconde objection fait observer que « l'appétit sensitif n'a

pour objet que ce qui convient aux sens. Mais tout ce qui convient aux sens rentre dans l'objet du concupiscible. Il s'ensuit qu'en dehors du concupiscible, il n'y a point place pour un autre appétit sensible ». — La troisième objection cite une parole de saint Jérôme, *sur saint Matthieu* » (ch. XIII, v. 33), qui « dit que *nous devons avoir dans l'irascible la haine des vices ;* d'où il suit que la haine est dans l'irascible. D'autre part, la haine, qui est le contraire de l'amour, se trouve dans le concupiscible. Donc l'irascible et le concupiscible sont bien une seule et même faculté ».

L'argument *sed contra* se réfère à ce que « saint Grégoire de Nysse (ou plutôt Nemesius, dans le livre *De la nature de l'homme*, ch. XVI, XVII) et saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XII), font de l'irascible et du concupiscible deux facultés distinctes qui divisent l'appétit sensible ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'appétit sensible est une faculté générique, appelée du nom de sensualité, mais que cette faculté générique se divise en deux puissances, formant les espèces de l'appétit sensible, qui sont l'irascible et le concupiscible. — Pour avoir la claire vue de cette proposition, ajoute le saint Docteur, il faut considérer que dans les choses naturelles corruptibles se doit trouver une inclination qui non seulement les porte à rechercher ce qui leur convient ou à fuir ce qui est nuisible, mais encore à résister aux agents contraires qui tendraient à les corrompre en empêchant ce qui leur convient et en fomentant ce qui leur nuit. C'est ainsi », dit saint Thomas, apportant l'exemple classique des anciens, « que le feu a une inclination naturelle, non pas seulement à quitter le lieu inférieur qui n'est pas le sien et à s'élever vers le lieu supérieur qui lui convient ; mais aussi », par la qualité active qui est en lui et que nous appelons la chaleur, « à repousser ce qui serait pour lui un obstacle ou voudrait le détruire ».

« Puis donc que l'appétit sensible est une inclination qui suit la perception sensible, comme l'appétit naturel est l'inclination qui suit la forme naturelle, il est nécessaire que dans la partie sensible se trouvent deux puissances appétitives : l'une, qui incline l'animal purement et simplement à rechercher ce qui plaît à

ses sens et à fuir ce qui leur est nuisible, laquelle puissance n'est autre que l'appétit concupiscible ; l'autre, qui fait que l'animal résiste à ce qui l'attaque en s'opposant à ce qui lui convient ou en lui imposant ce qui lui nuit ; et cette autre puissance est l'irascible : aussi bien lui assigne-t-on, comme objet, *ce qui est ardu*, car elle tend à triompher de tout ce qui est contraire et à l'abattre pour que l'animal domine seul ».

« Ces deux inclinations, remarque saint Thomas, ne peuvent pas se ramener à un seul et même principe ; car, parfois, l'animal se porte à des choses qui l'affligent, contrairement à l'inclination de l'appétit sensible, pour suivre l'inclination de l'irascible et combattre ce qui s'oppose à lui. De là vient aussi que les passions de l'irascible semblent s'opposer aux passions du concupiscible ; c'est ainsi que la convoitise ardente diminue la colère, et la colère ardente diminue la convoitise, dans la plupart des cas. Par là on voit que l'irascible est comme le soldat et le boulevard du concupiscible ; car il s'élève contre tout ce qui est un obstacle aux choses délectables que le concupiscible recherche, et contre ce qui infèrerait des choses pénibles que le concupiscible repousse. C'est pour cela que toutes les passions de l'irascible ont leur point de départ dans les passions du concupiscible et se terminent à elles, comme la colère qui a pour cause une tristesse infligée et qui, procurant la vengeance, a pour terme la joie. C'est encore pour cela que les combats des animaux portent toujours sur les choses du concupiscible, savoir la nourriture ou l'union des sexes, comme il est dit au huitième livre de l'*Histoire des Animaux* » (ch. I, n. 4).

Dans les *Questions disputées de la Vérité*, q. 25, art. 2, saint Thomas, exposant la même doctrine qu'il vient de nous exposer ici, faisait remarquer que l'appétit concupiscible est plutôt d'ordre *réceptif*, tandis que l'irascible dit, au contraire, quelque chose d'*agressif* ; et, parce que, dans l'ordre des puissances de l'âme, surtout quand il s'agit des puissances sensibles, autre est le principe qui reçoit, autre le principe qui agit, il en concluait que l'irascible et le concupiscible sont des puissances distinctes. — Il donnait aussi comme raison, en ce même article de la *Vérité*, et il avait déjà formulé cette raison dans le commentaire sur

les *Sentences* (liv. III, dist. 26, q. 1, art. 2), que l'appétit concupiscible a plutôt pour objet ce que les sens présentent comme agréable ou désagréable, tandis que l'appétit irascible porte surtout sur les raisons d'utile ou de nuisible qui sont le propre de l'estimative. — Quant aux divers signes qu'il nous donnait ici, dans l'article de la *Somme*, nous les retrouverons plus tard, quand nous aurons à traiter des passions.

L'*ad primum* accorde qu'en effet « l'appétit concupiscible a pour objet ce qui convient et ce qui est nuisible. Mais l'irascible porte sur le nuisible qui attaque et son office est de le combattre », pour permettre au concupiscible de jouir en paix de son objet.

L'*ad secundum* apporte la distinction que nous rappelions tout à l'heure comme ayant été formulée par saint Thomas dans les *Questions disputées de la Vérité* et dans le commentaire des *Sentences*. « De même, dit-il, que parmi les puissances de perception qui sont dans la partie sensible, se trouve une faculté spéciale, l'estimative, qui a pour objet des choses que le sens ne perçoit pas, comme il a été dit plus haut (q. 78, art. 2) ; de même aussi, dans l'appétit sensible, il y a une certaine vertu qui se porte sur des choses qui n'ont pas raison d'objet agréable ou désagréable pour le sens, mais qui, pour l'animal, ont raison de choses utiles à sa défense ; et cette vertu est l'appétit irascible ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « sans doute, la haine, à la considérer purement et simplement, relève de l'appétit concupiscible ; mais si l'on prend garde à la raison de combat que la haine provoque, on peut la rattacher à l'irascible ».

La faculté appétitive sensible se dédouble dans l'animal où elle se trouve. L'animal, en effet, n'a pas seulement à rechercher ou à repousser ce qui plaît ou déplaît à ses sens ; il lui faut encore pouvoir lutter contre ce qui serait un obstacle s'opposant au plein épanouissement de sa vie sensible. Le principe de cette lutte ou de cette résistance sera, en lui, l'appétit irascible, comme l'appétit concupiscible sera le principe qui lui permettra de s'épanouir dans l'ordre de sa vie sensible normale. — Une dernière question se pose au sujet de la faculté appétitive sensible. Dans quels

rapports se trouve-t-elle avec la raison, dans l'homme, où toutes deux coexistent? Lui est-elle subordonnée au point de lui obéir, ou ses mouvements sont-ils totalement indépendants de ceux de la raison?

C'est à examiner ce point de doctrine qu'est ordonné l'article suivant.

Article III.

Si l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison?

Nous n'avons pas à souligner l'importance de cet article, au point de vue des questions d'ordre moral que nous aurons plus tard à étudier. Cette importance ressort des termes mêmes de la question. — Trois objections veulent prouver que « l'irascible et le concupiscible n'obéissent pas à la raison ». — La première arguë de ce que « l'irascible et le concupiscible forment les parties qui divisent la sensualité. Or, la sensualité n'obéit pas à la raison; et c'est pour cela qu'on la désigne par le serpent, comme le dit saint Augustin au douzième livre *de la Trinité* (ch. XII, XIII). Donc, l'irascible et le concupiscible luttent contre la raison, suivant ce mot de l'apôtre saint Paul *aux Romains*, ch. VII (v. 23) : *Je vois dans mes membres une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit.* Donc, l'irascible et le concupiscible n'obéissent pas à la raison ». — La troisième objection dit que « si la faculté appétitive est inférieure à la raison » et doit lui obéir à ce titre, « la faculté sensitive lui est également inférieure. Or, cette dernière n'obéit pas à la raison; car nous n'entendons pas et nous ne voyons pas au gré de notre volonté. Donc, pareillement, les facultés appétitives qui sont l'irascible et le concupiscible n'obéiront pas non plus à la raison ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Jean Damascène », qui « dit (au livre II *de la Foi Orthodoxe*, ch. XII) que *le principe qui obéit à la raison et se laisse persuader par elle se divise en concupiscible et irascible* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'irascible et le concupiscible obéissent à la partie supérieure de l'âme, où se trouvent l'intelligence ou la raison et la volonté, d'une double

manière : d'abord, en ce qui est de la raison ; puis, en ce qui est de la volonté ».

« Ils obéissent à la raison en ce qui est de leurs actes. C'est qu'en effet, l'appétit sensitif, dans les autres animaux, est apte à être mû par la faculté que nous appelons l'estimative », selon qu'il a été dit à l'*ad 2um* de l'article précédent ; « c'est ainsi que la brebis, voyant le loup, qu'elle estime son ennemi, craint. Dans l'homme, à la place de l'estimative, se trouve, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 78, art. 4), la cogitative, que d'aucuns appellent du nom de *raison particulière*, à cause qu'elle compare entre elles les notions particulières », comme la raison confère les notions universelles. « Il s'ensuit que c'est par la cogitative que sera mû, dans l'homme, l'appétit sensitif. D'autre part, la » cogitative ou la « raison particulière est mue et dirigée par la raison universelle ; aussi bien voyons-nous que dans tout syllogisme c'est de propositions universelles qu'on tire les conclusions particulières. Il est donc manifeste que la raison universelle commande l'appétit sensitif qui se divise en irascible et concupiscible, et que cet appétit lui obéit. Que si l'irascible et le concupiscible sont plutôt dits obéir à la raison qu'à l'intelligence, c'est précisément parce que le fait de déduire des conclusions particulières des principes universels n'est pas l'œuvre de la simple intelligence, mais bien celle de la raison. — Or, chacun de nous peut expérimenter ce fait », que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison : « en appliquant certaines considérations universelles, nous calmons la colère ou la crainte, ou toute autre passion de ce genre, comme aussi parfois nous les excitons ».

Donc, il n'est pas douteux que l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison en ce qui est de leurs actes : la raison peut les amener à produire ces actes, à les supprimer ou à les modifier. — « Mais l'appétit sensitif obéit aussi à la volonté en ce qui est de l'exécution, au dehors, des appétitions intérieures, qui se fait par la faculté motrice. Dans les autres animaux, en effet, dès que l'appétit concupiscible ou irascible produisent leur acte, le mouvement suit aussitôt ; c'est ainsi que la brebis craignant le loup prend aussitôt la fuite. Et la raison en est qu'il n'y a pas chez eux un appétit supérieur en sens contraire. Mais

l'homme ne se meut pas ainsi à la simple appétition du concupiscible et de l'irascible; il attend l'ordre de la volonté qui est l'appétit supérieur. C'est qu'en effet, partout où se trouvent des facultés motrices ordonnées, la seconde ne meut qu'en vertu de la première; et voilà pourquoi l'appétit inférieur ne suffit pas à déterminer le mouvement, à moins que l'appétit supérieur ne consente. C'est ce qui faisait dire à Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. XI, n. 3 ; de S. Th., leç. 16), que l'*appétit supérieur meut l'appétit inférieur comme la sphère supérieure meut l'inférieure* » : on sait que pour Aristote le monde corporel était constitué par des sphères superposées dont chacune pouvait bien avoir son mouvement propre, mais qui toutes obéissaient, dans un mouvement plus général, à la motion de la sphère supérieure. — Cette seconde manière dont l'appétit sensible obéit à la raison doit être soigneusement remarquée et retenue. Elle permet d'apprécier comme il convient la moralité des actes de l'appétit sensible. Si, comme nous allons l'expliquer à l'*ad secundum*, l'appétit sensible peut, en un certain sens, prévenir la raison et agir contrairement à ses ordres, sans que la moralité du sujet qui agit soit intéressée, du moins gravement, il n'en va pas de même quand il s'agit des appétitions sensibles réalisées au dehors avec le concours de la faculté motrice. Cette réalisation ne pourrait jamais se faire si la volonté n'y donnait son consentement; et donc sa responsabilité ne laissera pas que d'être ici en jeu — à moins que le mouvement passionnel de l'appétit sensible n'eût été si violent que la raison eût perdu tout empire. — Mais nous n'avons pas à développer en ce moment ces considérations. Il nous aura suffi de remarquer leur point d'attache avec la doctrine que vient de nous exposer saint Thomas.

Le saint Docteur conclut, après sa lumineuse démonstration : « voilà donc en quelle manière l'appétit irascible et l'appétit concupiscible sont soumis à la raison ».

L'*ad primum* répond que « la sensualité est désignée par le serpent, quant à ce qui lui appartient en propre du côté de la partie sensible. Quant à l'irascible et au concupiscible, ils désignent plutôt l'appétit sensible du côté de l'acte où la raison a une part, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — Nous

retrouvons ici la nuance, soulignée plus haut, en ce qui est du mot sensualité. De soi, ce mot n'indique que ce qui appartient à la partie sensible; il fait abstraction des rapports de cette partie sensible avec la raison. L'appétit sensible, au contraire, considéré sous sa raison de concupiscible et plus encore d'irascible, laisse le champ ouvert à l'action de la raison, même universelle, qui, par l'intermédiaire de la cogitative, dans l'homme, influe sur les mouvements de l'appétit sensible.

L'*ad secundum*, nous le disions tout à l'heure, apporte un complément de lumière à la doctrine exposée dans le corps de l'article. « Selon qu'Aristote le dit, au premier livre des *Politiques* (ch. II, n. 11; de S. Th., leç. 3), *nous trouvons dans l'animal le pouvoir despotique et le pouvoir politique; l'âme, en effet, domine sur le corps d'un pouvoir despotique, tandis que l'intelligence exerce sur l'appétit un pouvoir politique et royal.* Et, en effet, explique saint Thomas, on appelle pouvoir despotique celui qui porte sur des esclaves, lesquels ne s'appartenant pas n'ont pas la faculté de résister en quoi que ce soit au commandement de celui qui les gouverne. Le pouvoir politique et royal, au contraire, est celui qui s'adresse à des êtres libres; car ceux-ci, bien que soumis au gouvernement de celui qui commande, ont cependant quelque chose en propre qui leur permet de résister aux ordres de celui qui leur est préposé » : l'esclave, en tant que tel, n'a aucun droit; le citoyen et le sujet gardent au contraire tous leurs droits d'hommes libres, sauf dans les cas nettement délimités et circonscrits où l'intérêt général légitime l'intervention de l'autorité supérieure ou du roi. « De même donc, l'âme sera dite dominer sur le corps d'un pouvoir despotique, parce que les membres du corps », quand ils sont dans leur état normal, « ne peuvent en rien résister au commandement de l'âme, mais tout de suite, au moindre désir de l'âme, se meuvent la main, le pied, et tous les autres membres qui sont aptes à être mus au gré de la volonté. L'intelligence, au contraire, ou la raison, est dite dominer sur l'appétit irascible ou concupiscible d'un pouvoir politique, parce que l'appétit sensible a quelque chose en propre qui lui permet de résister au commandement de la raison. L'appétit sensible, est en effet, apte à être mû, non pas seulement

par l'estimative dans les autres animaux, et, dans l'homme, par la cogitative que dirige la raison universelle, mais encore par l'imagination et par le sens. Aussi bien pouvons-nous expérimenter que l'irascible ou le concupiscible répugnent à la raison, par cela même que le sens perçoit ou que l'imagination représente tel objet attrayant que la raison proscrit ou tel objet triste que la raison prescrit. — Mais on voit, du même coup, que ces résistances partielles de l'irascible ou du concupiscible n'empêchent pas que l'un et l'autre de ces deux appétits n'obéissent », d'une façon générale, « à la raison ».

L'*ad tertium* fait observer que « les sens extérieurs ont besoin, pour produire leurs actes, de la présence des sensibles extérieurs qui doivent agir sur eux; et il n'est pas au pouvoir de la raison de rendre présents ces sortes de sensibles. Les facultés intérieures, au contraire, tant les facultés appétitives que les facultés de connaître, n'ont aucun besoin », pour produire leurs actes propres, « des choses extérieures. Et voilà pourquoi elles demeurent soumises à l'empire de la raison, qui peut non seulement exciter ou mitiger les affections de la faculté appétitive, mais encore former dans l'imagination telles ou telles représentations ».

Les deux espèces d'appétit sensible, que nous nommons l'irascible et le concupiscible, sont soumis, dans l'homme, à la partie supérieure de sa nature, c'est-à-dire à la raison et à la volonté. Non pas qu'ils ne puissent avoir certains mouvements, ou produire certains actes, indépendamment de la volonté et de la raison; il se peut, en effet, qu'ils soient mus d'un premier mouvement, à la simple présentation d'un objet sensible que leur offrent les sens ou l'imagination. Mais outre que la raison peut intervenir efficacement pour modifier ou supprimer ces premières impressions, il y a aussi qu'elle peut directement exciter ou promouvoir certaines affections dans l'un et l'autre de ces deux appétits sensibles, en suggérant, par l'entremise de la cogitative ou de l'imagination, des motifs nouveaux qui agiront sur ces deux appétits; enfin, l'appétit sensible ne peut jamais mettre en branle la faculté motrice extérieure, si l'homme est dans son état normal et en

parfaite possession de ses diverses facultés, sans que la volonté délibérée ait donné son consentement.

L'appétit sensible, considéré sous cet aspect plus élevé où il entre en rapport avec les facultés supérieures dans l'homme, prendrait, dans la langue moderne, un nom spécial, le distinguant de la *sensualité*, qui implique un sens inférieur, comme l'avait déjà remarqué saint Thomas. Ce nom nouveau, très en honneur aujourd'hui, n'est pas autre que celui de *sentiment*. Le sentiment, en effet, tel qu'on l'entend surtout de nos jours, désigne soit le mouvement de la partie affective sensible, soit cette partie affective sensible elle-même. On le transporte aussi, il est vrai, à la partie affective supérieure. savoir la volonté; mais il implique, même alors, un certain rapport à la partie affective sensible, de laquelle, d'ailleurs, il tire directement son nom. C'est en prenant le mot sentiment dans ce dernier sens, qu'on a tant parlé, dans certaine école, de sentiment religieux, en ces dernières années. Et l'on voulait substituer, comme source et moyen de connaissance, ce sentiment religieux, soit à la foi surnaturelle, soit même à la raison. L'encyclique *Pascendi* a fait justice de ces prétentions outrées. Le sentiment, qu'on l'entende au sens purement sensible, ou au sens de volonté, est essentiellement d'ordre appétitif; et toute faculté appétitive présuppose, avant de pouvoir agir, l'acte d'une faculté de connaître. Il est vrai que s'il s'agit de la faculté appétitive sensible, elle pourra déjà être actuée par l'objet venu des sens, et exercer son influence, bonne ou mauvaise, sur les facultés supérieures, même sur la faculté de connaître qui est la raison. Mais cette influence devra être *contrôlée* par la raison; et c'est, en dernière analyse, à la *raison réfléchie*, nullement au sentiment plus ou moins aveugle ou plus ou moins tyrannique, qu'il faudra se tenir, pour avoir, au sens plein et parfait de ce mot, l'acte véritablement humain.

Mais ceci nous amène à l'étude de la faculté appétitive supérieure, qui, dans l'homme. suit la connaissance intellectuelle, comme la faculté appétitive sensible suit la connaissance également sensible. Nous devons maintenant traiter de la volonté.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXII.

DE LA VOLONTÉ.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si la volonté se porte sur quelque objet nécessairement ?
2° Si ce sont tous les objets qu'elle veut nécessairement ?
3° Si la volonté est une faculté plus haute que l'intelligence ?
4° Si la volonté meut l'intelligence ?
5° Si la volonté se distingue en irascible et en concupiscible ?

De ces cinq articles, les deux premiers étudient la volonté en elle-même ; les deux autres, dans ses rapports avec l'intelligence. Le cinquième l'étudie par comparaison à l'appétit sensible. — La volonté sera parfaitement connue en elle-même, quand nous connaîtrons la double condition qui la régit et qui tient en deux points, savoir : 1° si la volonté est nécessitée par rapport à quelque objet ; 2° si elle l'est par rapport à tous.

D'abord, le première question. Elle forme l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la volonté se porte nécessairement sur quelque objet ?

Comme nous l'allons voir, par les objections elles-mêmes, c'est pour nous mettre immédiatement en face de ce qui constitue la raison de volonté, que saint Thomas a posé sa première question sous la forme que nous venons de transcrire. — Trois objections veulent prouver que « la volonté ne se porte sur rien nécessairement ». — La première se réfère à un mot de « saint Augustin, au cinquième livre de la *Cité de Dieu* » (ch. x), qui

« dit que si quelque chose est nécessaire, ce n'est plus volontaire. Or, tout ce sur quoi la volonté se porte est volontaire. Donc, il n'est rien de ce sur quoi se porte la volonté qui soit voulu nécessairement ». — La seconde objection rappelle que « les puissances rationnelles, d'après Aristote (huitième livre des *Métaphysiques*, ch. II, n. 2 ; de S. Th., liv. IX, leç. 2), peuvent se porter aux choses opposées. Or, la volonté est une faculté rationnelle; car, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), *la volonté est dans la raison.* Donc, la volonté porte sur les choses opposées. Et, par suite, il n'est rien à quoi elle soit déterminée nécessairement ». — La troisième objection fait observer que « dans l'ordre de la volonté, nous sommes maîtres de nos actes. Puis donc que nous ne sommes pas les maîtres de ce à quoi nous sommes nécessités, il s'ensuit qu'il n'est aucun acte de la volonté qui puisse être nécessaire ».

L'argument *sed contra* cite la parole de « saint Augustin, au treizième livre *de la Trinité* » (ch. IV), qui « dit que *tous, d'une même volonté, recherchent la béatitude.* Or, si cela n'était pas nécessaire, mais contingent, on le verrait en défaut, au moins dans certains cas. Donc, il est quelque chose que la volonté veut de toute nécessité ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir que « la nécessité se dit de multiple façon. On appelle nécessaire, en effet, ce qui ne peut pas ne pas être. Or, ceci peut convenir à un être, d'abord, en raison d'un principe intrinsèque : soit qu'il s'agisse du principe matériel, auquel sens nous disons que tout composé d'éléments contraires doit nécessairement se corrompre; soit qu'il s'agisse du principe formel, comme si nous disons qu'il est nécessaire pour le triangle d'avoir trois angles égaux à deux angles droits. Cette nécessité est naturelle et absolue. — D'une autre manière, il convient à un être de ne pouvoir pas ne pas être, en raison d'un principe extrinsèque, qui sera ou la fin ou l'agent. La fin, comme si quelqu'un ne peut pas obtenir ou réaliser une chose sans telle autre chose, soit qu'il ne le puisse pas absolument, soit qu'il ne le puisse pas aussi bien; et c'est ainsi, par exemple, que la nourriture est dite nécessaire à la vie, ou le cheval pour le voyage. Cette nécessité

est la nécessité de la fin, qu'on appelle aussi parfois l'utilité. — Il pourra convenir aussi à une chose de ne pouvoir pas ne pas être, en raison de l'agent; comme si, par exemple, quelqu'un est contraint par un autre, en telle sorte qu'il ne puisse pas agir autrement. Cette nécessité est la nécessité de coaction ».

Une fois précisées ces diverses nécessités qui se rattachent, on l'a vu, aux quatre genres de causes — matérielle, formelle, finale et efficiente, — saint Thomas va nous dire en quelques mots ce qu'il faut penser des rapports de la nécessité avec la volonté. — « S'il s'agit de *la nécessité de coaction,* elle répugne absolument à la volonté. C'est qu'en effet nous appelons *violent* ce qui est contraire à l'inclination d'une chose. Or, le mouvement de la volonté est une certaine inclination vers quelque chose. Et de même que nous appelons *naturel* ce qui est selon l'inclination de la nature, de même nous appelons *volontaire* ce qui est selon l'inclination de la volonté. Il s'ensuit que s'il est impossible qu'une chose soit tout ensemble violente et naturelle, il ne l'est pas moins qu'elle soit purement et simplement forcée ou violente et volontaire ». Il y a répugnance absolue, comme nous l'a dit saint Thomas. Les termes de violent et de volontaire s'excluent comme étant contradictoires. Si l'*être en qui se trouve la volonté* peut être forcé ou violenté par un agent extrinsèque qui agira sur ses membres ou sur ses autres facultés, il ne se peut absolument pas que *dans la volonté elle-même* il y ait jamais contrainte ou violence. La nécessité de coaction ne peut avoir aucune prise sur la volonté. D'autant que nous aurons à montrer plus tard que Dieu seul peut agir directement sur la volonté elle-même; et si Dieu agit sur la volonté, c'est pour mettre en elle l'acte même de vouloir. Donc, la nécessité de coaction ne peut, en aucune manière, se trouver dans la volonté.

« Que s'il s'agit de *la nécessité de la fin*, elle ne répugne pas à la volonté, quand il n'y a qu'un seul moyen de réaliser une chose ; c'est ainsi que s'il y a dans la volonté le désir de passer la mer, il faut de toute nécessité qu'il y ait aussi en elle la résolution de prendre un bateau ». Impossible, en effet, de passer la mer sans un navire. Par suite, la volonté de la fin exigera nécessairement la volonté du seul moyen qui permet de la réaliser.

« De même aussi la nécessité naturelle », qui provient d'un principe intrinsèque, « ne saurait répugner à la volonté. Bien plus, il est nécessaire que si l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, pareillement la volonté adhère à la fin dernière qui est la béatitude; car la fin est à l'action ce que le principe est à la spéculation, comme il est dit au second livre des *Physiques* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 15). Il faut, en effet, que ce qui convient à une chose naturellement et de façon immuable, soit le fondement et le principe de tout le reste; car la nature de la chose est ce qui vient d'abord en tout être, et tout mouvement procède d'un principe immobile ». Il y a donc, dans la volonté, un mouvement naturel nécessaire. Non seulement ce mouvement ne répugne pas à la volonté, mais il lui est indispensable; car si elle n'avait pas ce premier vouloir nécessaire, il lui serait absolument impossible de rien vouloir [Cf. q. 60, art. 1].

L'*ad primum* répond que « le mot de saint Augustin doit s'entendre du nécessaire qui implique la nécessité de coaction. Car la nécessité naturelle *n'enlève pas la liberté de la volonté*, comme il le dit lui-même au même livre », soit qu'on entende le mot liberté dans un sens large et comme synonyme de volontaire, soit qu'on veuille parler de l'acte libre qui, loin d'être exclu par l'acte nécessaire, le présuppose au contraire et en découle, ainsi que nous l'expliquerons bientôt, soit enfin qu'il ne s'agisse que de la spécification de l'acte quand il se produit, et non de la mise en acte de la faculté.

L'*ad secundum* fait observer que « la volonté, selon qu'elle veut une chose naturellement, correspond plutôt à l'intelligence des principes naturels qu'à la raison qui peut se porter à des conclusions diverses. Aussi bien, de ce chef, faudrait-il l'appeler plutôt une puissance *intellectuelle* qu'une puissance *rationnelle* ».

L'*ad tertium* remarque que « nous sommes les maîtres de nos actes, selon que nous pouvons choisir ceci ou cela. Or, le choix ne porte pas sur la fin, mais sur les moyens, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 9; de S. Th., leç. 5). Il s'ensuit que la volition de la fin dernière ne rentre pas dans les actes dont nous sommes les maîtres ». Nous pouvons bien de-

meurer toujours les maîtres de vouloir ou de ne vouloir pas, de faire ou non acte de volonté, mais dès que nous voulons, il faut que nous voulions, d'abord, la fin dernière, le bonheur. Nous ne pouvons pas ne pas vouloir cela, dès que nous voulons quelque chose.

Notre volonté, pour être une faculté de vouloir, n'exclut pas une certaine nécessité. Elle est essentiellement une aptitude à vouloir, mais qui, dans certains cas, doit se porter nécessairement à l'acte de vouloir. Il le faut toutes les fois qu'elle veut une fin qui ne peut être obtenue sans tel moyen déterminé : dans ce cas, elle devra nécessairement vouloir ce moyen. Et, d'une manière plus universelle ou plus foncière, il faut qu'elle veuille nécessairement ce qui est sa fin dernière; car sans la volition de cette fin, elle ne pourrait absolument rien vouloir. — Mais si la nature même de la volonté exige qu'il y ait en elle une certaine nécessité à vouloir certaines choses, devons-nous dire que cette nécessité s'étend à tout ; ou bien faut-il reconnaître, plutôt, qu'il est dans la nature de la volonté de ne pas être nécessitée toujours à vouloir même ce qu'elle veut ? C'est cette nouvelle question que nous devons maintenant examiner.

Elle forme l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la volonté veut nécessairement tout ce qu'elle veut?

Cet article est d'une importance extrême. Il contient la raison fondamentale ou la preuve de ce que nous appellerons bientôt (à la question suivante) le libre arbitre. Si, en effet, la volonté voulait nécessairement tout ce qu'elle veut, il n'y aurait plus à parler de liberté. Il est aisé de voir, à la manière même dont saint Thomas pose la question, qu'il s'agit ici de la nécessité qui porte sur la spécification de l'acte plutôt que sur la production même de l'acte, puisque saint Thomas se demande *si tout ce que la volonté veut* elle le veut nécessairement. Il ne s'agit donc pas directement de savoir si la volonté veut ou ne veut pas néces-

sairement; mais si son acte de vouloir, quand elle le produit, émane d'elle en telle manière qu'il se termine nécessairement à l'objet auquel en fait il se termine. Toutes les fois que la volonté veut une chose, est-il dans sa nature qu'elle soit nécessitée à vouloir cette chose? Voilà le sens direct de la question.

Trois objections veulent prouver que « la volonté veut nécessairement tout ce qu'elle veut ». — La première arguë du mot de « saint Denys », qui « dit, au chap. IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), que *le mal est hors de la volonté.* Donc, c'est nécessairement que la volonté tend au bien qui lui est proposé ». — La seconde objection rappelle que « l'objet de la volonté se compare à elle comme le moteur au mobile. Or, c'est nécessairement que le mouvement du mobile suit à l'action du moteur. Par conséquent, il semble bien que l'objet de la volonté la meut nécessairement ». — La troisième objection dit que « si la chose perçue par le sens est l'objet de l'appétit sensible, pareillement la chose perçue par l'intelligence est l'objet de l'appétit intellectuel que nous appelons la volonté. Or, la chose perçue par le sens meut nécessairement l'appétit sensible; saint Augustin dit, en effet, dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. IX, ch. XIV), que *les animaux se meuvent à la vue des objets.* Pareillement donc il semble que la chose perçue par l'intelligence meut de toute nécessité la volonté ».

L'argument *sed contra* cite une autre parole de « saint Augustin » (dans son livre des *Rétractations*, liv. I, ch. IX), qui « dit que *la volonté est ce par quoi l'on pèche et par quoi l'on vit bien;* ce qui suppose qu'elle choisit entre les contraires. Il n'est donc pas vrai qu'elle veuille naturellement tout ce qu'elle veut ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond nettement que « la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut. — Pour s'en convaincre, dit-il, il faut considérer que si l'intelligence adhère naturellement et nécessairement aux premiers principes, il en est de même de la volonté par rapport à la fin dernière, ainsi qu'il a été déjà dit (à l'article précédent). — Or, il y a des choses qui peuvent être saisies par l'intelligence et qui n'ont pas une connexion nécessaire avec les premiers principes; telles sont les propositions contingentes qu'on peut rejeter sans qu'il

s'ensuive le rejet des principes premiers » : et par exemple que tel arbre porte des fruits au printemps prochain, ce n'est pas une vérité nécessaire; elle n'est que probable, du moins pour nous : il peut y avoir un concours de causes accidentelles qui empêcheront cet arbre de porter du fruit; et donc, affirmer ou nier que cet arbre portera du fruit au printemps prochain, n'engage aucunement pour nous la vérité des premiers principes. « A ces sortes de propositions, l'intelligence n'adhère que contingemment et non d'une façon nécessaire. — Il est d'autres propositions, au contraire, qui sont nécessaires : elles ont une connexion nécessaire avec les premiers principes; telles sont les conclusions qui se démontrent : on ne peut pas les rejeter sans que du même coup se trouvent rejetés les principes premiers » : c'est ainsi qu'on ne peut pas nier que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux angles droits, sans être amené, de déduction en déduction, à nier le principe même d'identité. « A dé telles conclusions, l'intelligence donne nécessairement son assentiment, dès qu'elle arrive à connaître, par voie de démonstration, la connexion nécessaire de ces conclusions aux premiers principes; elle ne donnerait point son assentiment d'une façon nécessaire, tant qu'elle ne verrait point, par voie de démonstration, la nécessité de la connexion ».

« Il en est de même, poursuit saint Thomas, en ce qui est de la volonté. Il y a, en effet, certains biens particuliers qui n'ont pas une connexion nécessaire avec la béatitude; car, sans eux, l'on peut avoir le bonheur. A ces sortes de biens, la volonté n'adhérera pas nécessairement. D'autres biens, au contraire, ont une connexion nécessaire avec la béatitude; tels sont les biens qui unissent l'homme à Dieu en qui seul la vraie béatitude consiste. Toutefois, avant que par la certitude de la vision divine la nécessité de cette connexion soit démontrée, la volonté n'adhère pas nécessairement à Dieu ou aux choses de Dieu. Mais la volonté de celui qui voit Dieu adhère nécessairement à Dieu, comme c'est nécessairement que nous voulons maintenant être heureux ». Ce que toute volonté veut nécessairement, dès qu'elle veut quelque chose, c'est le bonheur en soi. Quant à déterminer, en fait, ce en quoi consiste le bonheur, tant que l'être voulant

ne voit pas Dieu face à face, il peut y avoir ignorance, hésitation ou erreur. Et pour autant, la volonté n'est point nécessitée à vouloir tel ou tel objet déterminé. — « Il est donc manifeste, conclut à nouveau saint Thomas, que la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut ».

L'*ad primum* accorde que « la volonté ne peut rien vouloir si ce n'est sous la raison de bien » vrai ou apparent. « Mais parce que le bien est multiple », et que même on peut se tromper à son sujet, en ce qui est des biens particuliers dans leur connexion avec le vrai bien du sujet, « de là vient que la volonté n'est pas déterminée nécessairement à tel ou à tel bien particulier ». Ce à quoi la volonté est de soi déterminée, en vertu même de sa nature, c'est à la raison de bien. Quant aux divers biens particuliers, elle n'y sera déterminée que dans la mesure où elle connaîtra, d'une connaissance vraie ou fausse, qu'ils réalisent pour elle la raison de bien.

L'*ad secundum* doit être retenu avec le plus grand soin. Il formule ce que nous pourrions appeler la raison même du libre arbitre. Cette raison consiste essentiellement dans la maîtrise de la faculté sur son acte, c'est-à-dire dans le rapport d'une faculté plus vaste portant sur un objet qui ne saurait la remplir. Voici comment s'en explique saint Thomas : « Le moteur, dit-il, cause nécessairement le mouvement dans le mobile, quand le pouvoir du moteur excède le mobile, en telle manière que toute la capacité de ce dernier soit remplie par lui. Mais parce que la capacité de la volonté s'étend au bien universel et parfait, il n'est aucun bien particulier qui la puisse remplir tout entière. Et voilà pourquoi il n'est aucun bien particulier, qui », présenté comme tel à la volonté, « puisse la mouvoir nécessairement ».

L'*ad tertium* n'accepte pas la parité qu'on voulait faire avec l'appétit sensible. C'est qu'en effet « la faculté de perception sensible n'est pas apte à comparer diverses choses entre elles, comme la raison ; elle ne perçoit jamais purement et simplement qu'un seul objet », l'objet présent qu'elle a devant elle. « Et voilà pourquoi elle ne meut l'appétit sensible que selon cet unique objet déterminé. La raison, au contraire, peut saisir des objets multiples et les comparer entre eux. D'où il suit que l'appétit intel-

lectuel, c'est-à-dire la volonté, pourra être mû par divers objets », choisissant entre eux, « sans être déterminée à un seul » comme l'appétit sensible. — Nous voyons, par cette réponse et nous aurons à le dire expressément bientôt, que si la liberté consiste essentiellement dans l'indétermination de la volonté, ou dans la maîtrise de cette faculté sur son acte, cette indétermination elle-même ou cette maîtrise s'expliquent par la nature de la raison ou de la connaissance intellectuelle. C'est parce que la raison peut saisir l'universel et comparer ensuite les objets particuliers à cet universel perçu d'abord, que la volonté n'est pas, de sa nature, déterminée à un seul objet, mais peut choisir entre plusieurs.

On aura remarqué avec quelle intuition géniale, saint Thomas, se proposant d'étudier la nature de la volonté, a été chercher le trait distinctif de cette nature dans ce double caractère de détermination et d'indétermination, qui la définit, en effet, tout entière. Et, du même coup, il a ruiné par la base la double erreur de l'indépendance absolue et du déterminisme. La volonté ne saurait être absolument indépendante — non seulement du côté du premier moteur, qui meut par mode de cause efficiente, comme nous aurons à le dire plus tard (q. 105, art. 4), — mais même du côté de son objet. Il est un objet qui la meut nécessairement. Si, en effet, elle pouvait être indépendante, par rapport à tout objet, elle serait incapable de se déterminer à rien vouloir. C'est comme si l'intelligence pouvait demeurer libre, par rapport à tout objet, de donner son assentiment ou de ne pas le donner, il serait tout à fait impossible d'arriver jamais à la convaincre ou à lui faire donner son assentiment sur quoi que ce soit. Mais si elle est nécessairement déterminée à vouloir un certain objet, qui n'est pas autre que la raison même de bien, la volonté demeure, par là-même, indéterminée par rapport à tout autre objet. Tout ce qui en soi ne réalise pas, pour la volonté, la raison totale de bien, demeure incapable de la déterminer à vouloir. Il est très vrai que cela pourra motiver un acte de la volonté, car tout ce qui a quelque raison de bien est apte à être voulu par elle ; mais si elle le veut, ce ne sera pas pour y avoir

été déterminée nécessairement; c'est parce qu'elle-même s'y sera déterminée. Dès l'instant qu'il s'agit d'un bien particulier, présenté comme tel à la volonté, la volonté, qui ne veut, de soi, que le bien universel, pourra le vouloir ou ne le vouloir pas; et même si elle se détermine à le vouloir, elle aura le sentiment, tout autant qu'elle le voudra, que si elle voulait, elle pourrait ne pas le vouloir. Elle le voudra, mais en gardant toujours, sur son acte, la maîtrise parfaite qui constitue l'essence même de sa nature. — Jamais il n'a été rien dit de plus profond sur la nature de la volonté.

Saint Thomas nous faisait entendre, à l'*ad tertium*, que la raison dernière du caractère essentiel de la volonté se trouvait dans la faculté de perception intellectuelle. Il importe donc souverainement de bien voir les rapports qui unissent la volonté et l'intelligence. C'est ce que nous allons examiner dans les deux articles qui suivent. D'abord, il s'agira de déterminer laquelle des deux facultés l'emporte sur l'autre en excellence ou en dignité; et puis, nous nous demanderons si l'intelligence, à supposer qu'elle l'emporte sur la volonté, peut cependant être mue par elle.

Article III.

Si la volonté est une puissance plus haute que l'intelligence ?

La question soulevée par saint Thomas dans cet article est aujourd'hui fort discutée. Depuis longtemps déjà, les tenants du sentiment scotiste préféraient la volonté à l'intelligence. Mais les théories de Kant sur l'impuissance de la raison pure et sur la supériorité de la raison pratique ont ravivé et accru les sympathies des philosophes modernes pour le sentiment de Scot ; et l'on sait qu'une école assez nombreuse s'était formée ces dernières années, se prononçant très nettement pour ce qu'ils appelaient le primat de l'action. Nous allons voir quel est, là-dessus, le sentiment de saint Thomas.

Trois objections veulent prouver que « la volonté est une puissance plus haute que l'intelligence ». — La première arguë de ce que « le bien et la fin sont l'objet de la volonté. Or, la fin

est la première et la plus haute de toutes les causes. Donc la volonté sera la première et la plus haute de toutes les puissances ». — La seconde objection fait observer que « les choses de la nature vont de l'imparfait au parfait. La même chose se retrouve aussi dans les puissances de l'âme ; car on va du sens à l'intelligence, faculté plus noble. Puis donc que l'on va, par un processus naturel, de l'acte de l'intelligence à l'acte de la volonté, il s'ensuit que la volonté est une puissance plus noble et plus parfaite que l'intelligence ». — La troisième objection rappelle que « les habitus sont proportionnés aux puissances, comme les perfections au sujet qu'elles doivent parfaire. Or, l'habitus qui parfait la volonté, et qui est la charité, est un habitus plus excellent que ceux qui parfont l'intelligence, puisqu'il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 2) : *Si je connaissais tous les mystères et si je possédais toute la foi, mais sans avoir la charité, je ne serais rien*. Donc la volonté est une puissance plus haute que l'intelligence ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter l'autorité d' « Aristote », qui, « au dixième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 2 ; de S. Th., leç. 10), dit que la plus haute puissance de l'âme est l'intelligence ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « l'éminence d'une chose par rapport à une autre se peut prendre d'une double manière : d'abord, d'une façon pure et simple ; ensuite, d'une certaine manière seulement. Et l'on dit, d'une chose, qu'elle est telle purement et simplement, selon qu'elle est telle en elle-même ; on la dira telle d'une certaine manière, selon qu'elle dit tel rapport à telle autre chose. — Si donc nous considérons l'intelligence et la volonté » selon ce qui leur convient « en elles-mêmes, l'intelligence se trouve être supérieure. On le peut voir en comparant entre eux leurs objets » ; et ce moyen de contrôle est, en effet, excellent, puisque, nous l'avons dit plus haut, toute la raison des puissances passives, telles que sont l'intelligence et la volonté, se tire de l'objet de ces puissances. Si donc l'objet de l'intelligence est plus excellent que l'objet de la volonté, l'intelligence elle-même sera supérieure à la volonté. Or, il se trouve que l'objet de l'intelligence l'emporte sur l'objet de la

volonté. « L'objet de l'intelligence, en effet, est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté. Car l'objet de l'intelligence est la raison même du bien qui peut être désiré, tandis que ce bien qui peut être désiré et dont la raison est dans l'intelligence, est l'objet de la volonté ». L'objet de l'intelligence et l'objet de la volonté sont, dans la réalité, le même objet, la même chose, puisque le vrai, objet de l'intelligence, et le bien, objet de la volonté, s'identifient réellement avec l'être : tout ce qui est, dans la mesure même où il est, est vrai et bon. Cependant, il y a une différence d'aspect, ou de raison, entre l'être, le vrai et le bien. L'être dit simplement ce qui est; le vrai dit aussi ce qui est, mais en tant qu'il implique un rapport à l'intelligence ; et le bien dit aussi ce qui est, mais en tant qu'il se réfère à la volonté. Si nous comparons entre eux, selon qu'ils se distinguent d'une distinction de raison, l'être, le vrai et le bien, nous voyons que ce qu'il y a de plus simple et de plus absolu, c'est l'être, puisqu'il ne dit aucun rapport à quoi que ce soit ; vient ensuite le vrai, qui ne dit qu'un rapport à l'intelligence ; et enfin le bien, qui dit tout ensemble un rapport à l'intelligence et à la volonté. Le bien, en effet, comme nous l'a fait remarquer saint Thomas, ne peut être objet de la volonté qu'autant qu'il est perçu comme tel par l'intelligence ; il faut que *sa raison* soit dans l'intelligence avant que la volonté puisse se porter vers lui. Et donc il est quelque chose de plus complexe, à titre d'objet, que ne l'est l'objet de l'intelligence, impliquant simplement la notion d'être connaissable. L'objet de l'intelligence c'est l'*être connaissable ;* l'objet de la volonté c'est l'*être connu appétible.* Le premier est plus simple et plus absolu, n'impliquant que deux éléments au lieu de trois. Il est donc vrai que l'objet de l'intelligence, *dans la raison même d'objet*, est quelque chose de plus simple ou de plus absolu que l'objet de la volonté.

« D'autre part, plus une chose », étant, d'ailleurs, complète dans son être, « est simple et abstraite, plus elle est en soi noble et élevée ». La simplicité, en effet, et l'abstraction éloignent de la composition, c'est-à-dire de la matière ou de la puissance, et rapprochent de l'acte pur. Or les êtres s'élèvent en dignité et en noblesse dans la mesure où ils se rapprochent de l'acte pur. « Il

s'ensuit que l'objet de l'intelligence », précisément parce qu'il est plus simple que celui de la volonté, « sera nécessairement plus élevé » ou plus parfait et plus noble. « Et puisque la raison propre de la puissance se tire de l'ordre qu'elle dit à son objet », l'objet de l'intelligence étant plus noble, « il s'ensuit », de toute nécessité, « qu'en soi ou d'une façon pure et simple, l'intelligence est plus haute et plus noble que la volonté ».

Mais nous avons dit aussi qu'on pouvait considérer leur noblesse respective, non pas seulement d'une manière pure et simple, mais encore d'une certaine manière, ou par rapport à une chose extrinsèque. Or, « d'une certaine manière et par comparaison à autre chose, la volonté se trouve parfois être supérieure à l'intelligence ; c'est quand l'objet de la volonté se trouve réalisé en une chose plus noble que celle en qui existe l'objet de l'intelligence : comme si, par exemple, nous disions que l'ouïe, d'une certaine manière, est plus noble que la vue, parce que la chose qui cause le son est plus noble que celle où la couleur se trouve, bien que », en soi, « la couleur soit plus noble et plus simple que le son », ainsi qu'il a été expliqué à propos des sens externes (q. 78, art. 3). « C'est qu'en effet, comme il a été dit plus haut (q. 16, art. 1; q. 27, art. 4), l'action de l'intelligence consiste en ceci, que la raison de la chose entendue est dans le sujet qui entend ; l'acte de la volonté, au contraire, se parfait en ce que la volonté se porte vers la chose selon qu'elle est en elle-même. Aussi bien Aristote dit, au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th.. leç. 4 ; Did., livre V, ch. IV, n, 1), que *le bien et le mal*, objet de la volonté, *sont dans les choses, tandis que le vrai et le faux*, qui sont l'objet de l'intelligence, *sont dans l'esprit*. Lors donc que la chose où est le bien est plus noble que l'âme où se trouve la notion perçue, par comparaison à une telle chose, la volonté sera plus haute que l'intelligence. Quand, au contraire, la chose où est le bien se trouve inférieure à l'âme, dans ce cas, même par comparaison à une telle chose, l'intelligence est supérieure à la volonté ». Les choses, en effet, étant dans l'intelligence selon le mode de cette dernière, si le mode d'être qu'elles ont en elles-mêmes est supérieur au mode d'être qui est celui de l'âme, la volonté, en se portant vers elles, se

hausse au-dessus de l'intelligence, en quelque manière; si, au contraire, les choses, en elles-mêmes, ont un mode d'être inférieur au mode d'être de l'âme, en étant reçues dans l'intelligence elles s'ennoblissent, et la volonté, en se portant vers elles, demeure, même de ce chef, inférieure à l'intelligence. « De là vient, remarque saint Thomas, que l'amour de Dieu », sur cette terre, « est supérieur à la connaissance que nous en avons; et, au contraire, la connaissance des choses corporelles l'emporte sur leur amour » : le mode d'être que Dieu a dans notre esprit, hors la vision béatifique, est inférieur à celui qu'Il a en Lui-même; tandis que le mode d'être que les choses corporelles ont dans notre âme est bien supérieur à celui qu'elles ont en elles-mêmes.

« Toutefois », reprend saint Thomas, en finissant le corps de l'article, « à parler purement et simplement, l'intelligence est plus noble que la volonté ». Cela est vrai, même à les considérer l'une et l'autre sous leur raison propre de puissances, ainsi que saint Thomas vient de nous le démontrer. Mais cela l'est plus encore, si on les considère comme propriétés du sujet où elles se trouvent, ainsi que le saint Docteur s'en explique dans son commentaire sur les *Sentences,* liv. III, dist. 27, q. 1, art. 4. C'est, en effet, de l'intelligence, et non de la volonté, que les natures intellectuelles tirent leur nom. L'intelligence est leur prérogative distinctive. Bien plus, c'est de l'intelligence que la volonté elle-même tire son excellence, comme le remarque très finement saint Thomas, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. XXVI. Si la volonté, en effet, a tel degré de perfection et d'excellence, ce n'est pas à sa raison générique d'*appétit* qu'elle le doit; car l'appétit sensible, et même l'appétit naturel, conviennent avec elle dans cette raison commune; c'est à sa qualité spécifique d'appétit *intellectuel;* or, cela même lui vient, comme le mot l'indique, de l'intelligence. Il n'y a donc aucun doute possible, et, à part la réserve faite dans le corps de l'article, nous devons dire que l'intelligence l'emporte en noblesse ou en dignité et en excellence sur la volonté.

L'*ad primum* répond que « la raison de *cause* se prend par voie de comparaison, selon que l'on compare un être à un autre être; et dans cette comparaison, la raison de bien se trouve

être principale ; mais le vrai se dit d'une façon plus absolue, et il signifie ou désigne la raison même du bien. Aussi, le bien lui-même est un certain vrai. Mais, d'autre part, le vrai lui-même est un certain bien, selon que l'intelligence est une certaine réalité et que le vrai est sa fin. Or, entre les diverses fins, celle-ci est la plus excellente, comme l'intelligence est la plus excellente de toutes les puissances ». L'objection voulait que la volonté fût la plus excellente de toutes les puissances, parce que son objet, qui est le bien, a raison de fin et que la fin est la première des causes. Saint Thomas fait remarquer que cette raison de *cause* n'est déjà plus la raison formelle d'*objet*, selon que l'objet se dit essentiellement par rapport à la puissance qui lui est ordonnée ; c'est une raison extrinsèque et selon qu'une chose se compare à une autre. De ce chef, nous accordons que le bien, ayant raison de cause finale, qui est la première des causes, a, en effet, une certaine primauté. Mais ce n'est pas la primauté pure et simple qui se tire de l'objet sous sa raison propre d'objet. A ce titre, le vrai, objet de l'intelligence, l'emporte sur le bien, objet de la volonté, parce qu'il est quelque chose de plus simple et de plus absolu, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article : le bien, en effet, n'est objet de la volonté qu'après avoir passé, sous la raison de vrai, dans l'intelligence ; c'est, en effet, la *raison de bien, selon que l'intelligence la perçoit*, qui est objet de la volonté. L'objet de la volonté est le *bien perçu*, tandis que l'objet de l'intelligence est le *vrai*, tout court. Il n'est pas jusqu'à la raison de fin, ou de bien considéré comme cause finale, qui ne témoigne de l'excellence de l'intelligence et de sa primauté. Car l'intelligence, considérée comme une certaine réalité, doit avoir, elle aussi, sa fin ou son bien. Or, il se trouve que de toutes les fins ou de tous les biens ayant raison de cause finale, c'est encore le vrai, bien et fin de l'intelligence, qui, dans cet ordre des fins ou des biens, occupe la première place ; en telle sorte que la volonté, même dans son ordre, ne peut avoir d'acte plus excellent que de vouloir à l'être intelligent, en qui elle se trouve, son bien, qui est le vrai.

L'*ad secundum* fait remarquer que « ce qui vient avant, dans l'ordre de la génération et du temps, est quelque chose d'imparfait ;

parce que, dans un seul et même sujet, la puissance précède l'acte, dans l'ordre de la durée, et l'imperfection précède la perfection » : tout être qui progresse va d'un état moins parfait à un état plus parfait. « Mais ce qui est antérieur d'une façon pure et simple, et selon l'ordre de la nature, est quelque chose de plus parfait » par rapport à ce qui vient après : « c'est de cette manière que l'acte précède la puissance. Or, précisément, l'intelligence est antérieure à la volonté de cette seconde manière ; car l'intelligence se compare à la volonté comme le moteur au mobile ou le principe actif au principe passif : c'est, en effet, le bien perçu par l'intelligence qui meut la volonté ».

L'*ad tertium* observe que « l'objection portait sur la volonté selon qu'elle se réfère à ce qui est au-dessus de l'âme. La vertu de charité, en effet, est ce par quoi nous aimons Dieu » ; et, nous l'avons dit, sur cette terre l'amour de Dieu est supérieur à sa connaissance. Dans le ciel, il n'en sera plus de même, alors que nous connaîtrons Dieu, non pas par une similitude imparfaite, mais par sa propre essence unie immédiatement à notre âme.

D'une façon pure et simple, l'intelligence est supérieure à la volonté. On pourra, il est vrai, en un certain sens et dans certains cas, accorder que la volonté l'emporte sur l'intelligence. Mais il ne s'agira que d'une supériorité accidentelle ou d'occasion, si l'on peut ainsi dire. En soi et à considérer leur nature respective, c'est à l'intelligence qu'appartient manifestement la primauté. — Mais, tout de suite, une question se pose : cette primauté de l'intelligence va-t-elle jusqu'à exclure toute intervention de la volonté à son endroit ; ou bien faut-il dire que malgré cette primauté la volonté peut agir sur l'intelligence ? La question offre, aujourd'hui surtout, un intérêt exceptionnel, puisque c'est ici que nous pouvons préciser, avec saint Thomas, la part de vérité renfermée dans ce qu'on appelle la philosophie de l'action ou encore la philosophie de l'immanence. Nous allons étudier ce point de doctrine à l'article suivant.

Article IV.

Si la volonté meut l'intelligence?

Trois objections veulent prouver que « la volonté ne meut pas l'intelligence ». — La première arguë de ce que « le moteur est plus noble que le mobile et le précède ; car le principe qui meut a raison de principe actif, et *le principe actif l'emporte en excellence sur ce qui est passif,* comme le disent saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. xvi), et Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. v, n. 2 ; de S. Th., leç. 10). Puis donc que l'intelligence est antérieure et supérieure à la volonté, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), il s'ensuit que la volonté ne meut pas l'intelligence ». — La seconde objection fait observer que « ce qui meut n'est pas mû par ce qui est mû, si ce n'est d'une façon accidentelle. Or, l'intelligence meut la volonté ; car le bien perçu par l'intelligence a raison de principe moteur qui n'est pas mû, tandis que l'appétit, s'il a raison de moteur » par rapport aux facultés d'ordre exécutif, « est un moteur mû. Donc, l'intelligence n'est pas mue par la volonté ». — La troisième objection remarque que « nous ne pouvons rien vouloir que nous ne l'ayons entendu. Si donc c'est la volonté qui meut à entendre en voulant que nous entendions, il faudra que ce vouloir soit précédé d'un autre entendre, et cet entendre d'un autre vouloir, et ainsi de suite à l'infini ; ce qui est tout à fait impossible. Il n'est donc pas vrai que la volonté meuve l'intelligence ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Jean Damascène » (*De la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. xxvi), qui « dit qu'*il est en nous de percevoir n'importe quel art ou de ne pas le percevoir*. Or, c'est par la volonté qu'une chose est en notre pouvoir ; et c'est par l'intelligence que nous percevons les divers arts. Donc, la volonté meut bien l'intelligence ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu' « une chose est dite mouvoir d'une double manière. — D'abord, par mode de fin ; auquel sens nous disons que la fin meut l'agent.

Et, de cette manière, c'est l'intelligence qui meut la volonté; car le bien perçu par l'intelligence est l'objet de la volonté, qui la meut par mode de fin. — D'une autre manière, on dira qu'une chose meut par mode d'agent; c'est ainsi que le principe altérant meut la chose altérée, ou encore l'être qui pousse l'être poussé. De cette manière, la volonté meut l'intelligence et toutes les autres puissances, comme le dit saint Anselme (ou plutôt Eadmer, moine de Cantorbéry, disciple et ami de saint Anselme), dans le livre des *Similitudes* (ch. II). La raison en est que parmi toutes les puissances actives ordonnées, la puissance qui a pour objet la fin universelle meut les puissances qui ont pour objet des fins particulières. On le voit soit dans les choses naturelles, soit dans les choses politiques. C'est ainsi que le ciel » (nous dirions aujourd'hui le soleil) « qui a pour fin l'universelle conservation des êtres qui naissent et se corrompent, meut tous les corps inférieurs, dont le propre est d'agir à l'effet de conserver chacun son espèce ou de se conserver lui-même. De même, le roi, qui a pour fin le bien commun de tout le royaume, meut par son commandement les recteurs des diverses cités, qui sont préposés au gouvernement de chaque cité en particulier. — Or, précisément, l'objet de la volonté c'est le bien général et la fin commune, tandis que chaque puissance en particulier n'a rapport qu'au bien propre qui lui convient, comme la vue à la perception des couleurs, et l'intelligence à la connaissance du vrai. Il s'ensuit que la volonté, par mode d'agent, doit mouvoir à leurs actes toutes les puissances de l'âme, sauf les forces naturelles de la partie végétative qui ne sont point soumises à notre libre arbitre ». Cette dernière réserve de saint Thomas nous montre qu'il ne s'agit, dans la conclusion où nous parlons de la motion de la volonté, s'étendant, par mode de cause efficiente, à toutes les facultés de l'âme et à tous les actes de ces facultés, que des facultés qui relèvent, dans leurs actes, de l'ordre intellectuel, comme nous aurons à le dire plus expressément à propos de l'*ad tertium*.

L'*ad primum* répond que « l'intelligence peut se considérer d'une double manière : d'abord, selon qu'elle est apte à saisir l'être et le vrai universel; ensuite, selon qu'elle est une certaine réalité ou une puissance particulière ayant son acte déterminé.

Et de même la volonté peut aussi se considérer d'une double manière : ou bien selon la généralité de son objet, c'est-à-dire en tant qu'elle est apte à rechercher le bien en général ; ou selon qu'elle est une certaine puissance de l'âme ayant son acte déterminé. — Si donc nous comparons l'intelligence et la volonté selon la raison universelle de leur objet respectif, dans ce cas, ainsi qu'il a été dit plus haut (à l'article précédent), l'intelligence est purement et simplement plus noble et plus excellente que la volonté. — Que si nous considérons l'intelligence selon la généralité de son objet, et la volonté selon qu'elle est une certaine puissance, ainsi encore l'intelligence est supérieure et antérieure à la volonté ; car sous la raison d'être et de vrai que saisit l'intelligence se trouve comprise la volonté elle-même, et son acte, et son objet » : la volonté, en effet, et son acte, et son objet, participent à la raison d'être et à la raison de vrai, objet formel de l'intelligence. « Aussi bien l'intelligence saisit la volonté, et son acte, et son objet, comme tous les objets particuliers qu'elle saisit, tels la pierre ou l'arbre, qui rentrent tous sous la raison commune de l'être et du vrai. — Si, au contraire, nous considérons la volonté selon la raison commune de son objet qui est le bien, et l'intelligence selon qu'elle est une certaine réalité et une puissance spéciale, dans ce cas se trouveront contenus, à titre d'objet spécial, sous la raison commune de bien, et l'intelligence elle-même, et son acte d'entendre, et son objet qui est le vrai, étant chacun un certain bien spécial. De ce chef, la volonté sera supérieure à l'intelligence et pourra la mouvoir. — On voit, par là, comment ces diverses puissances s'incluent l'une l'autre dans leurs actes respectifs ; car l'intelligence perçoit la volonté qui veut, et la volonté veut l'intelligence qui entend. Et par une semblable raison, le bien sera contenu sous le vrai, en tant qu'il est un certain vrai perçu par l'intelligence ; et le vrai sera compris dans le bien, en tant qu'il est un certain bien que l'on désire ». — L'objection refusait à la volonté le pouvoir d'agir sur l'intelligence parce que celle-ci lui est supérieure. Sans doute, mais il est un aspect sous lequel la volonté est supérieure à l'intelligence : c'est en tant que l'intelligence et tout ce qui est en elle rentre dans l'objet de la volonté. A ce titre, la volonté pourra la vouloir,

vouloir aussi son acte, et faire en réalité que l'intelligence le produise.

L'*ad secundum* rappelle, d'un mot, que « la manière dont l'intelligence meut la volonté n'est pas celle dont la volonté meut l'intelligence, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). L'intelligence meut la volonté par mode de cause finale, en lui présentant son objet, tandis que la volonté meut l'intelligence par mode de cause efficiente, l'inclinant à agir. Il n'y a donc pas d'impossibilité à ce que la volonté, pourtant mue par l'intelligence, meuve à son tour cette dernière; car ce n'est pas, dans un cas et dans l'autre, le même genre de motion.

L'*ad tertium* déclare que, même en admettant cette motion réciproque de l'intelligence sur la volonté et de la volonté sur l'intelligence, « il n'y a pas à procéder à l'infini; c'est à l'intelligence qu'on s'arrête comme au premier moteur. Il est nécessaire, en effet, que tout mouvement de la volonté soit précédé d'un acte de perception », la volonté ne pouvant vouloir que ce qui lui est présenté par l'intelligence sous la raison de bien; « mais » l'inverse n'est pas vrai et « tout acte de perception n'est pas précédé d'un mouvement de la volonté ». Que si l'on demande d'où vient, dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, la première perception ou la première pensée, alors que d'abord on n'en avait aucune, soit que le sujet n'eût encore jamais produit d'acte de pensée, comme il arrive pour l'enfant qui s'éveille à la raison, soit qu'il fût auparavant dans une sorte de sommeil intellectuel, ayant cessé tout acte de pensée, nous dirons que « le principe du conseil et de la pensée » qui expliqueront ensuite tous les actes subséquents d'intelligence et de volonté, « c'est un principe plus haut que notre intelligence et qui est Dieu Lui-même, comme d'ailleurs le dit Aristote au septième livre de l'*Éthique à Eudémius* (ch. XIV, n. 20 et suiv.), où il montre qu'ainsi nous n'avons pas à procéder à l'infini dans l'ordre des moteurs et des mobiles ».

Il faut bien prendre garde que dans cette réponse il s'agit expressément des actes volontaires et intellectuels en tant que tels, c'est-à-dire en tant que ces actes dépassent tout l'ordre du monde physique ou des corps. Dans cet ordre du monde physique ou

des corps, il y a un premier moteur d'ordre physique, lui aussi, qui explique, par son action, le mouvement ou les actes de tous les corps subordonnés à cette action. Pour les anciens, c'était le premier ciel, comme nous le rappelait saint Thomas au corps de l'article; pour les modernes, ce serait peut-être le point central d'où partiraient, selon eux, tous les mouvements qui existent dans le monde des corps. Il va sans dire que ce premier moteur d'ordre physique demeure subordonné lui-même à l'action souveraine et suprême de la première cause universelle qui n'est autre que Dieu. Mais, dans l'ordre physique, il a la raison de premier moteur, et c'est à lui qu'on s'arrête, dans cet ordre, pour expliquer tous les autres mouvements. Le mouvement de la volonté et de l'intelligence ne sauraient être ramenés à ce moteur comme à leur première cause proportionnée. C'est qu'en effet les mouvements de l'intelligence et de la volonté sont d'ordre transcendant. Ils n'appartiennent pas, considérés en eux-mêmes ou essentiellement, à l'ordre des mouvements corporels ou physiques. Ils font abstraction, quant à leur objet, sous sa raison propre ou universelle, du temps et de l'espace. Et donc, c'est en dehors du monde physique ou des corps que nous devrons chercher la raison dernière qui les explique, même dans leur ordre propre. S'il s'agit de la volonté, la raison dernière de son acte pourra se trouver, dans son ordre propre, et tout en réservant les droits supérieurs et souverains de la première cause universelle, d'une part dans sa nature, et de l'autre dans la présentation, par l'intelligence, de l'objet qui lui permet d'agir, en terminant et en spécifiant son acte. Mais pour l'intelligence elle-même, où trouver la raison de son acte premier? Ce n'est pas dans la volonté, puisque la volonté, pour agir, présuppose l'acte de l'intelligence. Ce n'est pas en elle-même, puisque nous supposons qu'elle n'agit pas encore. Et s'il est vrai qu'ayant en elle les espèces intelligibles ou les habitus résultant d'actes précédents, elle peut user de ces espèces ou de ces habitus *lorsque le veut* le sujet intelligent, encore faut-il qu'il *le veuille;* or, dans l'hypothèse, il ne le veut pas et ne peut pas le vouloir, puisque l'acte de la volonté, nous l'avons dit, suppose un premier acte d'intelligence, et que nous sommes précisément à la recherche de ce premier acte. Il s'ensuit mani-

festement, comme l'avait déjà divinement conclu Aristote et comme saint Thomas le redit si bien après lui, que ce premier acte devra s'expliquer par l'action d'un principe supérieur à nous, d'ordre intellectuel lui aussi, et qui mettra en acte notre esprit, en lui suggérant cette « première pensée » et « ce premier conseil » sans lesquels nous n'aurions jamais eu les actes de pensée ou les actes de volonté qui en dépendent.

Et voilà par où nous pourrions nous entendre avec les tenants du sentiment religieux ou même de la « subconscience », si l'usage qu'on a fait de ces mots n'en dénaturait trop souvent le sens. D'ailleurs, le mot « subconscience » paraîtra assez mal choisi, si l'on voulait désigner par là ces « inspirations » d' « en-haut », que saint Thomas et Aristote lui-même faisaient remonter directement jusqu'à Dieu, premier moteur proportionné dans l'ordre des esprits, comme le ciel suprême était, pour eux, le premier moteur proportionné dans l'ordre des corps. Toujours est-il que c'est dans l'intelligence, et non dans la volonté directement, que se traduit, d'ordinaire, cette action première de Dieu, qu'il serait mieux d'appeler *supraconsciente*. Elle a pour but précisément d'éveiller et de mettre en acte la conscience, au sens le plus compréhensif de ce mot, selon qu'il embrasse tout l'ensemble des actes libres qui émanent de l'intelligence et de la volonté. La volonté aura une part, dans cet ensemble, et une très grande part ; mais c'est de concert avec l'intelligence, et si tantôt l'une fait office de moteur et tantôt l'autre, ce sera sans sortir de leur domaine respectif : l'une, la volonté, ayant toujours raison de puissance qui se porte vers l'objet que l'intelligence, droite ou erronée, lui montre comme un bien vrai ou apparent ; l'autre, l'intelligence, ayant toujours raison de puissance directrice, plus ou moins servie d'ailleurs, dans sa recherche du vrai et du bien, par les dispositions plus ou moins bonnes de la volonté. Au début de cette série d'actes, et au-dessus du sujet pensant et voulant qui les produit, se trouve un Premier Pensant, et aussi, comme nous aurons à l'expliquer plus tard, un Premier Voulant, dont l'action gouverne et commande tout le monde des pensées et des volontés, comme, dans le monde physique, un premier moteur de même ordre commande ou actionne tous les agents

corporels inférieurs. Ceci n'exclut pas, dans le mode dont se traduit l'action du Premier moteur intellectuel, l'utilisation des éléments qui sont en nous ; et, par exemple, dans la manière dont Dieu communiquera à l'intelligence humaine ces premières pensées ou ces premiers conseils qui doivent gouverner le monde de nos pensées et de nos volontés, Il pourra parfaitement se servir des images venues des sens et allant s'imprimer, une fois transformées par la lumière de l'intellect agent, dans l'entendement réceptif. — Nous n'avons pas à rappeler ici la part exacte de la volonté ou de la raison dans le premier défaut où se glisse la raison de mal moral dans les actes de la créature raisonnable. Nous renvoyons, sur ce point si délicat et si important, à ce qui a été dit dans notre précédent volume, q. 49, art. 1, *ad 3um*.

Une dernière question nous reste à examiner au sujet de la volonté. C'est de savoir si, en elle, comme dans l'appétit sensible, nous devons distinguer un double appétit, l'irascible et le concupiscible. Nous allons examiner ce dernier point à l'article suivant.

Article V.

Si l'irascible et le concupiscible doivent se retrouver distincts dans l'appétit supérieur ?

Trois objections veulent prouver que « l'irascible et le concupiscible doivent être distingués dans l'appétit supérieur qui est la volonté ». — La première observe que « la vertu concupiscible tire son nom de la concupiscence, comme la vertu irascible tire le sien de la colère (en latin *ira*). Or, il est telle concupiscence qui ne peut pas se trouver dans l'appétit sensible, mais seulement dans l'appétit intellectuel qui est la volonté ; telle est la concupiscence de la sagesse, dont il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. VI (v. 21) : *la concupiscence de la sagesse conduit à une royauté éternelle*. De même, il est une certaine colère qui ne peut pas se rattacher à l'appétit sensible, mais seulement à l'appétit intellectuel ; telle est la colère contre les vices. Aussi bien, saint Jérôme,

dans son commentaire sur *saint Matthieu* (ch. XIII, v. 33), nous avertit *d'avoir la haine des vices dans l'irascible*. Il s'ensuit que nous devons distinguer l'irascible et le concupiscible dans l'appétit intellectuel comme dans l'appétit sensible ». — La seconde objection fait remarquer qu' « on dit communément que la charité est dans le concupiscible et l'espérance dans l'irascible. Or, il ne peut s'agir de l'appétit sensible, puisque ces vertus ont pour objet, non des biens sensibles, mais des biens d'ordre intellectuel. Il s'ensuit que l'irascible et le concupiscible doivent se trouver dans la partie intellective ». — La troisième objection rappelle que « dans le livre *De l'esprit et de l'âme* (ch. XIII), il est dit que *ces puissances*, savoir l'irascible, le concupiscible et la raison, *se trouvent dans l'âme avant que l'âme soit unie au corps*. Or, il n'est aucune puissance de la partie sensible qui soit à l'âme seule; elles appartiennent toutes au composé, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 5, 8). Il s'ensuit que l'irascible et le concupiscible sont dans la volonté, qui est l'appétit intellectuel ».

L'argument *sed contra* cite le triple témoignage de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Damascène et d'Aristote. « Saint Grégoire de Nysse (ou plutôt Nemesius, dans son livre *De la nature de l'homme*, ch. XVI, XVII) dit que la partie irraisonnable de l'âme se divise en principe d'amour et en principe de colère. Saint Jean Damascène dit la même chose au second livre (*de la Foi orthodoxe*, ch. XII). Et Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), dit que *la volonté est dans la raison, tandis que dans la partie irraisonnable de l'âme se trouvent la concupiscence et la colère, ou le désir et l'animosité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'irascible et le concupiscible ne divisent pas, à titre de parties, l'appétit intellectuel qui porte le nom de volonté. C'est qu'en effet, prouve le saint Docteur, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 59, art. 4; q. 79, art. 7), la puissance qui dit ordre à un objet sous sa raison commune, ne se diversifie pas selon les différences spéciales contenues sous cette raison commune. La vue, par exemple, qui porte sur ce qui est visible, sous la raison commune de couleur, ne se divisera pas en puissances distinctes selon les diverses

espèces de couleurs. Si, au contraire, il était une certaine puissance qui eût pour objet le blanc en tant que blanc, et non pas en tant qu'il participe la raison de couleur, cette puissance se distinguerait nécessairement de la puissance qui aurait pour objet le noir en tant que noir. Or, précisément, l'appétit sensible n'a pas pour objet la raison commune de bien, attendu que d'ailleurs il n'est aucun sens qui perçoive cette raison. Et voilà pourquoi, selon les raisons diverses des biens particuliers, les parties de l'appétit sensible se diversifieront. Le concupiscible, en effet, a pour objet propre le bien selon qu'il plaît aux sens et qu'il convient à la nature ; l'irascible, au contraire, aura pour objet propre le bien en tant qu'il repousse et combat ce qui pourrait nuire à l'animal » et le troubler dans la possession ou la jouissance du bien qui lui convient. — « Quant à la volonté, elle a pour objet le bien sous sa raison commune de bien. Dès lors, il n'y a plus à parler, pour elle, qui est l'appétit intellectuel, d'une diversité de puissances appétitives, en telle manière qu'il y ait, dans l'appétit intellectuel », comme cela se trouve dans l'appétit sensible, « une puissance distincte qui serait l'irascible et une autre puissance distincte qui serait le concupiscible; pas plus, d'ailleurs, que ne se multiplient, du côté de l'intelligence, les facultés de perception, bien qu'elles se multiplient du côté du sens ». — Ce corps d'article, si précis et si lumineux, complète admirablement la doctrine déjà exposée à l'article 2 de la question précédente.

L'*ad primum* fait observer que « l'amour, la concupiscence, et autres actes semblables, peuvent se prendre d'une double manière. On les prend parfois selon qu'ils disent certaines passions » ou certains actes « qui proviennent en entraînant une certaine commotion dans le vivant. C'est même en ce sens qu'on les prend d'ordinaire; et, ainsi entendus, ils ne se trouvent que dans l'appétit sensible. — D'autres fois, ils signifient simplement un mouvement affectif, sans impliquer aucune passion ou aucune commotion physique. Ainsi entendus, ils sont des actes de la volonté. On les attribue même aux anges et à Dieu. Seulement, entendus en ce sens, ils ne se rattachent pas à des puissances diverses, mais à une seule et même puissance qui s'appelle la volonté ». — L'objection avait le tort d'entendre ces

termes dans un sens trop limité et selon qu'ils ne conviennent qu'à l'appétit sensible.

L'*ad secundum* accorde qu'en un sens on peut parler d'irascible et de concupiscible dans la volonté. « La volonté elle-même, dit saint Thomas, peut prendre le nom d'*irascible*, selon qu'elle se propose de combattre le mal, non pas sous le coup ou l'impétuosité de la passion, mais en vertu d'un jugement de la raison. De même, on pourra lui donner le nom de *concupiscible*, en tant qu'elle veut le bien. C'est ainsi que nous parlerons de charité dans le concupiscible et d'espérance dans l'irascible; mais ce sera pour signifier la volonté elle-même selon qu'elle dit un rapport à ces divers actes ».

« Et l'on peut de même, ajoute saint Thomas, entendre ce qui est dit dans le livre *De l'esprit et de l'âme*, que l'irascible et le concupiscible sont dans l'âme avant qu'elle s'unisse au corps, en entendant cela d'une priorité de nature et non pas d'une priorité de temps; bien que, remarque à nouveau le saint Docteur, il n'y ait aucune nécessité de s'en tenir aux paroles de ce livre [Cf. ce qui a été dit plus haut, à ce sujet, q. 77, art. 8, obj. 1re; et q. 79, art. 8, *ad 1um*]. Par où se trouve résolue la troisième objection ».

L'appétit intellectuel, que nous appelons du nom de volonté, suit à la connaissance intellectuelle. Il se modèlera donc totalement sur cette connaissance. Et cela veut dire que mise en face de la raison universelle de bien présentée par l'intelligence, la volonté ne pourra pas, dès qu'elle produira un acte, ne pas vouloir ce bien que l'intelligence lui présente. Au contraire, mise en présence de tout autre bien, quel qu'il soit, qui lui est offert sous la raison de bien particulier, elle pourra, à son gré, le vouloir ou le repousser; car n'étant nécessitée que par le bien universel, tout bien particulier, s'il peut l'attirer, peut aussi la laisser indifférente. Ce rapport essentiel de la volonté au bien qui lui est offert par l'intelligence prouve qu'elle dépend de cette dernière essentiellement, et que, par suite, l'intelligence lui est supérieure purement et simplement. D'une manière accidentelle cependant, l'intelligence peut aussi être soumise à la volonté, en

ce sens que la volonté peut la mouvoir à produire son acte ou à ne pas le produire, selon que le bien du sujet, tel que déjà il est présenté à la volonté par un premier acte de l'intelligence, peut être conçu comme demandant que l'intelligence agisse ou qu'elle n'agisse pas, qu'elle considère tel objet ou qu'elle considère tel autre objet. Le même rapport essentiel de dépendance de la volonté à l'intelligence fait que la volonté, comme l'intelligence elle-même, doit demeurer dans la raison de puissance essentiellement une. Ayant pour objet propre le bien universel, qui comprend sous lui indistinctement tout bien particulier, il s'ensuit qu'elle n'a pas à se diversifier selon les raisons diverses des biens particuliers. Il n'y a donc pas à parler, pour elle, d'appétit irascible ou d'appétit concupiscible, au sens de facultés distinctes, comme nous en parlons au sujet de l'appétit sensible. Des actes analogues à ceux de ces facultés pourront se trouver en elle, mais sans la diversifier dans sa raison essentielle de puissance appétitive.

A l'occasion de la puissance appétitive rationnelle, saint Thomas soulève, comme s'y rattachant de très près, nous l'allons voir, une nouvelle question, importante entre toutes, au point de vue humain, et qu'il nous faut maintenant considérer. C'est la question du libre arbitre.

QUESTION LXXXIII.

DU LIBRE ARBITRE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'homme a le libre arbitre ?
2° Ce qu'est le libre arbitre : si c'est une puissance, ou un acte, ou un habitus ?
3° A supposer qu'il soit une puissance, s'il est une puissance cognoscitive ou une puissance appétitive ?
4° A supposer que ce soit une puissance appétitive, est-ce une même puissance avec la volonté, ou bien est-ce une autre puissance ?

L'ordre de ces quatre articles apparaît de lui-même. L'article premier traite de l'existence du libre arbitre dans l'homme. Les trois autres s'enquièrent de sa nature : si c'est une puissance ? (art. 2); une puissance appétitive ? (art. 3); et laquelle ? (art. 4). — D'abord, l'existence du libre arbitre dans l'homme.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'homme a le libre arbitre ?

Cinq objections veulent prouver que « l'homme n'a pas le libre arbitre ». — La première dit que « quiconque a le libre arbitre fait ce qu'il veut. Or, l'homme ne fait pas ce qu'il veut », non seulement parce qu'il peut être empêché du dehors, mais parce qu'il ne le peut pas en lui-même. « Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 19) : *le bien que je veux, je ne le fais pas; et le mal que je hais, je le fais.* Donc l'homme

n'a pas le libre arbitre ». — La seconde objection insiste et dit que « quiconque a le libre arbitre peut vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir. Or, cela n'est pas au pouvoir de l'homme. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Romains*, ch. IX (v. 16) : *Il n'appartient pas à celui qui veut*, de vouloir, *ni à celui qui court*, de courir. Donc l'homme n'a pas le libre arbitre ». — La troisième objection remarque qu' « *on appelle libre ce qui est cause de soi*, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Métaphysiques* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 3). Par conséquent, ce qui est mû par un autre n'est pas libre. Or, Dieu meut la volonté. Il est dit, en effet, au livre des *Proverbes*, ch. XXI (v. 1) : *Le cœur du roi est dans la main de Dieu : Il l'incline partout où Il veut;* et dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 13) : *c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'agir*. Il s'ensuit que l'homme n'a pas le libre arbitre ». — La quatrième objection fait observer que « quiconque a le libre arbitre est maître de ses actes. Or, l'homme n'est pas maître de ses actes, puisqu'il est dit, au livre de *Jérémie*, ch X (v. 23) : *Ce n'est pas à l'homme qu'appartient sa voie ; ce n'est pas à l'homme de diriger ses pas*. Donc, l'homme n'a pas le libre arbitre ». — La cinquième objection cite le mot d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 17; de S. Th., leç. 13) : *Comme chacun se trouve, ainsi lui apparaît sa fin*. Puis donc qu'il n'est pas en notre pouvoir d'être ce que nous sommes, mais que nous tenons cela de la nature, ce sera pour nous une chose naturelle de suivre telle ou telle fin; et, par conséquent, ce ne sera pas l'effet du libre arbitre ». — Il est aisé de voir que ces objections résument tout ce qu'on peut dire de plus fort contre l'existence du libre arbitre dans l'homme.

L'argument *sed contra* se réfère au mot de « l'Ecclésiastique », ch. XV (v. 14), où « il est dit : *Au commencement Dieu créa l'homme et Il le laissa dans la main de son conseil, c'est-à-dire*, explique la Glose, *dans la liberté de son arbitre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, dès le début, que « l'homme a le libre arbitre ». Il en donne cette première raison, qui se passe de tout commentaire et qui repose sur toute l'histoire comme sur toutes les institutions d'ordre moral, social ou

politique parmi les hommes, savoir, que « sans cela seraient inutiles les conseils, les exhortations, les préceptes, les prohibitions, les récompenses et les peines ». Autant vaudrait supprimer tout rapport de société parmi les hommes et proclamer l'identité de nature entre l'homme et la brute. C'est, d'ailleurs, ce que voudraient essayer d'établir les théoriciens avancés du déterminisme fataliste et irresponsable. Mais outre que c'est aller contre le fait humain en ce qu'il a de plus imprescriptible et de plus universel, il y a encore que c'est, manifestement, confondre les essences des divers êtres en ce qu'elles ont de plus irréductible. — Voici comment saint Thomas le prouve :

« Pour saisir, dans toute son évidence, cette vérité », nous dit-il, — que l'homme est doué de libre arbitre —, « il faut considérer que certains êtres agissent sans aucun jugement » qui soit en eux; « c'est ainsi que la pierre tombe; et il en est de même de tous les êtres qui n'ont pas de connaissance ». Ces êtres-là se meuvent; ils ont même en eux un principe de mouvement qui les porte vers une fin, vers un but; mais ils ne connaissent point cette fin; ils ne se meuvent pas eux-mêmes : *moventur seipsis sed non a seipsis,* comme dit saint Thomas dans les *Questions disputées de la Vérité,* q. 24, art. 1; ils ont en eux le principe de leur mouvement, qui n'est autre que leur forme naturelle; mais ils ne se sont point donné cette forme ou ce principe qui les meut; ils les tiennent du principe qui les a faits ce qu'ils sont. — Ces êtres ont donc en eux un principe naturel de mouvement; mais il n'y a en eux aucun jugement. Le jugement en vertu duquel ils atteignent leur fin par le principe de mouvement qui est en eux, ce jugement leur est totalement extrinsèque; il n'est pas en eux; il est seulement dans l'Auteur de la nature.

« D'autres êtres agissent en vertu d'un jugement » et d'un jugement qui est en eux, « mais qui n'est pas libre ». Ce jugement est en eux, comme était dans les êtres dont nous parlions tout à l'heure, le principe de leur mouvement; mais de même que ceux-ci ne s'étaient point donné le principe de leur mouvement, de même cette nouvelle catégorie d'êtres dont nous parlons maintenant ne se sont point donné le jugement qui est en eux et qui les fait agir comme ils agissent. Ils tiennent ce juge-

ment, tout fait, de l'Auteur de la nature, comme tout à l'heure tenaient de Lui le principe naturel qui les mouvait, les êtres inanimés dont nous parlions. « Tels sont les animaux sans raison ». « De même, dit expressément saint Thomas dans l'article précité *de la Vérité*, que les corps lourds et légers ne se meuvent pas eux-mêmes en telle manière qu'ils soient la cause de leur mouvement, pareillement les animaux sans raison ne jugent point de leur jugement », ils n'en sont point les maîtres, « mais ils suivent le jugement qui leur est donné par Dieu ». « C'est ainsi », explique saint Thomas, dans l'article de la *Somme* que nous commentons, « que la brebis voyant le loup, juge qu'elle doit le fuir, d'un jugement naturel » ou instinctif « et non point libre; car ce n'est pas en vertu d'une collation », et parce que, ayant la raison de fin et la raison de moyen, elle comparerait l'un à l'autre, qu'elle prend ce moyen, la fuite, pour éviter ce mal, l'attaque du loup; si elle agit ainsi et « si elle juge qu'il faut agir ainsi, c'est en vertu d'un instinct naturel. Et il en est de même du jugement de n'importe quel animal sans raison ». Dans l'article *de la Vérité*, saint Thomas nous dit qu' « on en trouve la preuve dans ce fait que tous les animaux qui sont de même espèce agissent pareillement, comme c'est pareillement que toutes les hirondelles construisent leur nid; ou encore dans ce fait que le jugement de tous les animaux est déterminé à une seule espèce d'ouvrages, étant absolument inaptes à tout autre ouvrage, et c'est ainsi, par exemple, que les abeilles épuisent toute leur industrie à produire des rayons de miel ». Nous avions déjà fait remarquer plus haut (q. 75, art. 3), à propos de l'âme des bêtes, que si les animaux agissent intelligemment, l'intelligence qu'ils manifestent n'est pas en eux, comme venant d'eux-mêmes, mais que leur instinct ou le jugement qui est en eux, est comme l'intelligence divine plaquée en leur nature, si l'on peut ainsi s'exprimer.

Pour « l'homme », il en va tout autrement. Il est d'abord certain que lui aussi « agit en vertu d'un jugement; car c'est par sa vertu de connaître qu'il juge, au sujet de telle chose, qu'elle doit être évitée ou recherchée. Mais, parce que ce jugement ne provient pas d'un instinct naturel, portant sur tel fait particu-

lier qu'il faut réaliser, mais d'une certaine comparaison, fruit de la raison », qui, ayant la notion de fin et la notion de moyen, rapproche le moyen de la fin et juge que ce moyen est apte, ou non, à la réaliser, « de là vient que l'homme agit en vertu d'un jugement libre », qui n'est pas déterminé d'avance, mais dont il reste lui-même l'arbitre, « pouvant porter des jugements divers » sur le moyen qu'il s'agit de choisir pour réaliser telle fin. « La raison, en effet, toutes les fois qu'il s'agit de choses contingentes », c'est-à-dire non nécessaires, pouvant être ou n'être pas sans que les principes ou la fin à réaliser s'en trouvent compromis, n'est pas déterminée à suivre telle voie, mais « peut suivre des chemins opposés, comme on le voit dans les syllogismes dialectiques » ou argumentations probables, « et aussi dans les discours oratoires où l'on s'efforce de persuader. Or, les actes portant sur des faits particuliers sont du domaine des choses contingentes » : ils peuvent, à ne tenir compte que de leur nature d'actes particuliers ayant pour objet des biens particuliers, se présenter sous la raison de bien, ou privés de cette raison-là ; « et voilà pourquoi, à leur sujet, le jugement de la raison », même pratique, « peut se prononcer en sens divers », déclarant que ces choses-là sont un bien pour le sujet qui agit, ou déclarant qu'elles ne le sont pas ; « ce jugement de la raison n'est pas déterminé dans un unique sens », comme l'est celui de l'instinct. Le jugement de la raison, par le seul fait qu'il émane de la raison, faculté qui a pour objet l'universel, doit être nécessairement indéterminé, toutes les fois qu'il s'agit d'un bien particulier, n'ayant point de connexion nécessaire avec le bien universel. « Aussi bien, conclut saint Thomas, il est pour autant nécessaire que l'homme soit doué de libre arbitre, qu'il a en propre la raison ». Il y aurait contradiction à dire l'homme doué de raison et à lui refuser le libre arbitre : l'un suit nécessairement à l'autre. L'homme est libre comme il est raisonnable. Ce n'est donc pas seulement toute l'histoire et toutes les institutions humaines qu'il faudrait anéantir pour nier le libre arbitre dans l'homme ; c'est la nature humaine elle-même en ce qu'elle a de plus essentiel et de plus spécifiquement distinctif. Où trouver une vérité plus ferme et qui soit plus solidement établie ?

L'*ad primum* explique le mot de saint Paul que citait la première objection. « Comme il a été dit plus haut (q. 81, art. 3, *ad* 2um), l'appétit sensible, bien qu'il obéisse à la raison, a cependant le pouvoir de lui résister en certaines choses, ayant des désirs contraires à ce que la raison prescrit. Et c'est là précisément le bien que l'homme ne fait pas comme il voudrait, savoir : *n'éprouver aucun mouvement de concupiscence contraire à la raison,* comme l'explique, au même endroit, la glose de saint Augustin »; ces mouvements ne sont pas libres dans l'homme, mais cela ne prouve pas qu'il n'y ait en lui le libre arbitre.

L'*ad secundum* dit que « la parole de saint Paul », citée dans la seconde objection, « ne doit pas s'entendre en ce sens que l'homme ne veuille pas et ne coure pas librement ; mais elle signifie que le libre arbitre ne peut point suffire pour cela », à lui tout seul et « à moins qu'il ne soit mû et aidé par Dieu ». Le libre arbitre de l'homme, étant chose créée, ne saurait être la perfection absolue : de soi, il est nécessairement faillible ; et voilà pourquoi il a besoin du secours de Dieu pour ne pas faillir.

L'*ad tertium* complète l'*ad secundum*. Il touche à la grande question des rapports du libre arbitre créé, avec Dieu, cause première et universelle. Il doit être soigneusement retenu. « Le libre arbitre, déclare saint Thomas, est cause de son mouvement ». Non seulement nous accordons cela, mais, nous l'avons dit au corps de l'article, c'est là le caractère distinctif de l'acte humain. Par opposition au mouvement de l'être inanimé qui agit sans jugement, ou même de l'animal dont le jugement n'est pas de lui, l'opération de l'homme est en vertu d'un jugement qu'il se donne à lui-même. Ce jugement est de lui ; lui-même le cause en lui : « l'homme, en effet, par le libre arbitre, se meut lui-même à son action ». Ceci est essentiel à la raison de libre arbitre. « Toutefois, il n'est pas essentiel à la liberté que ce qui est libre soit la première cause de lui-même ; pas plus que pour avoir la raison de cause par rapport à un autre être, il n'est nécessaire qu'on en soit la première cause. Dieu donc est la première cause qui meut » toutes les autres causes, quelles qu'elles soient, « et les causes naturelles et les causes volontaires ». Il n'est aucune cause d'ordre créé qui puisse se soustraire, dans sa raison même

de cause, à la causalité suprême de Dieu première cause. Mais il ne s'ensuit aucunement, comme semblait le croire l'objection, que la liberté de l'homme s'en trouve compromise. Bien au contraire. Car, « de même que s'il s'agit des causes naturelles, Dieu, en les mouvant, ne fait pas que leurs actes cessent d'être des actes naturels; pareillement de ce qu'Il meut les causes volontaires », au sens de causes libres, « Il ne fait pas que leurs actions cessent d'être volontaires » et libres; « mais plutôt Il fait en elles qu'elles soient ainsi : c'est qu'en effet Dieu agit en chaque être selon que sa nature propre le demande ». La liberté consistant essentiellement, comme nous l'avons déjà insinué et comme nous aurons à le dire bientôt, dans la maîtrise de la faculté sur son acte, maîtrise qui provient de ce que la faculté est plus vaste que l'objet actuellement voulu ou à vouloir, il faudrait, pour que la motion de Dieu sur le libre arbitre nuise à ce libre arbitre, qu'elle porte atteinte à la maîtrise de la faculté sur son acte. Mais c'est le contraire qui arrive; car plus l'action de Dieu se fera sentir sur le jugement et la volonté de l'être libre, plus celui-ci verra clairement et sentira exactement le rapport vrai qui existe entre la chose qu'il veut et sa capacité de vouloir; plus, par conséquent, il aura conscience de sa liberté. Il voudra, sans doute, si Dieu veut qu'il veuille; mais il voudra d'autant plus librement que Dieu fera qu'il veuille, car Dieu le fera vouloir selon que sa nature l'exige, c'est-à-dire librement [Cf. q. 19, art. 8; q. 22, art. 2, *ad 4um*, art. 4, *ad 3um*].

L'*ad quartum* présente une distinction qu'il faut aussi soigneusement noter. « Quand il est dit que *les voies de l'homme ne sont pas en son pouvoir*, ceci doit s'entendre de la mise à exécution du choix qu'il a pu faire; car, sur ce point, il peut être empêché de réaliser sa volonté, qu'il le veuille ou qu'il ne le veuille pas. Mais pour ce qui est » des volitions intérieures, « du choix que la volonté fait au dedans d'elle-même » ou des résolutions qu'elle prend, « ceci est vraiment en son pouvoir » et ne dépend que de lui, « étant présupposé, bien entendu, le secours de Dieu ». Sous la motion universelle de Dieu première cause, ou avec le secours de sa grâce qui ne fait jamais défaut quand il s'agit de vouloir ce que Dieu veut que nous voulions, nous pouvons

toujours vouloir, d'une volition intérieure, ce que nous avons à vouloir. Aucune force créée ne saurait faire obstacle à notre liberté sur ce point. C'est en ce sens qu'on peut parler du sanctuaire inviolable de la conscience. Nous pouvons même vouloir tout ce qui nous plaît, en nous soustrayant d'ailleurs parfois à l'inspiration de Dieu et en abusant de la motion universelle qu'Il prête à toute cause seconde. Nous avons le triste pouvoir de résister à Dieu Lui-même, à sa vérité, à sa bonté. C'est cela que d'aucuns voudraient proposer comme un droit et qu'ils appellent du nom de liberté de conscience. La liberté de la conscience est sans doute le plus sacré, comme d'ailleurs le plus inaliénable de tous les biens, ainsi que vient de nous le montrer saint Thomas, mais à la condition qu'on ne la fera porter que sur la faculté de choisir et de vouloir, serait-ce à l'encontre de tous les pouvoirs humains, ce que la droite raison, éclairée de Dieu, approuve ou commande. C'est parce que nous demeurons toujours libres sur ce point, et qu'aucun pouvoir humain ne saurait nous contraindre à vouloir autrement que nous ne le devons, que si nous venons à céder par faiblesse ou par peur, nous nous sentons aussitôt sous le coup du remords ou de la honte ; tandis qu'au contraire la joie la plus pure et la plus grande que puisse goûter un être humain, c'est de demeurer fidèle à Dieu et à sa conscience, au plus intime de soi-même, dans sa volonté libre, quelles que puissent être les violences qu'il faudra subir au dehors dans ses biens ou même dans ses membres.

L'*ad quintum* n'est pas moins important que les réponses précédentes. Il nous montre quelles peuvent être les dispositions subjectives existant dans l'homme, comment ces dispositions influent parfois sur les décisions du libre arbitre, sans que pourtant, d'ordinaire, elles arrivent jusqu'à mettre en cause sa maîtrise essentielle. « Les qualités » ou les dispositions « de l'homme sont de deux sortes : les unes naturelles ; les autres, surajoutées. — Les qualités ou dispositions naturelles se peuvent prendre ou du côté de la partie intellective, ou du côté du corps et des puissances attachées aux organes corporels. Comme disposition ou qualité naturelle prise du côté de la partie intellective, nous voyons que l'homme désire naturellement sa fin dernière

c'est-à-dire le bonheur. Cet appétit est naturel et ne dépend en rien du libre arbitre, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 82, art. 1, 2). Nous accorderons donc sans peine que tout homme veut naturellement sa fin dernière ou le bonheur. Mais cet appétit naturel, qui, en effet, n'est aucunement soumis au libre arbitre, loin de nuire à l'existence de ce libre arbitre, en est la condition essentielle. S'il n'était pas quelque chose qu'il veut naturellement et nécessairement, il serait tout à fait impossible à l'homme de vouloir quoi que ce soit d'une volonté libre.

« Quant aux dispositions ou aux qualités qui se trouvent dans l'homme en raison du corps et des puissances organiques, l'homme pourra avoir telle disposition naturelle, selon qu'il sera de telle complexion ou de tel tempérament, tempérament ou complexion qu'il devra à l'action plus ou moins combinée des diverses causes ou des divers agents corporels. Mais ces agents ou ces causes ne peuvent agir » directement « sur la partie intellective qui n'est l'acte d'aucun organe » : seuls, les organes corporels peuvent être soumis directement à une telle action. « Il sera donc vrai », suivant le mot d'Aristote cité par l'objection, « que selon les dispositions d'un chacun au point de vue corporel, la fin sera diversement estimée, en ce sens que ces dispositions inclineront l'homme à choisir telle chose ou à la rejeter. Mais ces inclinations », qui se manifestent par des mouvements de l'appétit sensible, « demeureront soumises au jugement de la raison, qui domine l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit » (q. 81, art. 3). Et, sans doute, nous le rappelions tout à l'heure à l'*ad primum*, ce pouvoir ou cette domination de la raison n'est pas absolu; car l'appétit sensible peut, de son côté, prévenir le jugement de la raison, ou lui résister ; mais, tant que la raison n'est pas liée par la passion au point de n'être plus en état d'agir, chose qui n'arrive que dans un cas de folie permanente ou passagère, la raison demeure le juge ou l'arbitre des mouvements de l'appétit sensible, pouvant, par conséquent, persuader ou dissuader la volonté de les suivre. « Par où l'on voit que la liberté du jugement demeure indemne ».

Voilà donc ce qu'il faut penser des dispositions naturelles dans leurs rapports avec la liberté. Mais nous avons dit aussi qu'il

pouvait y avoir des dispositions ou des qualités surajoutées. « Les qualités surajoutées sont celles qui viennent par mode d'habitudes ou que produisent les mouvements des passions. Et il est certain qu'en raison d'elles l'homme se trouve incliné à agir dans un sens plutôt que dans l'autre. Cependant, ces inclinations elles-mêmes demeurent soumises au jugement de la raison », en telle manière qu'il est au pouvoir de la raison d'en apprécier le caractère bon ou mauvais. « Ces qualités ou ces dispositions demeurent encore soumises à la raison, en ce sens qu'il est en notre pouvoir de les acquérir, soit en les causant » par des actes répétés, comme il arrive pour les vertus ou les vices d'ordre humain, « soit en nous disposant à les recevoir », comme il arrive pour les vertus infuses, « et de même il est en notre pouvoir de nous en défaire ».

« Si bien, conclut saint Thomas, après cet exposé magistral, qu'il n'est rien qui répugne à la liberté du jugement ou de l'arbitre » dans l'homme. Il se pourra que le jugement de la raison soit influencé en fait, qu'il soit même troublé parfois ou actuellement faussé ; et il ne le sera que trop souvent. Mais, même alors, la raison, sauf le cas exceptionnel de folie, gardera assez d'empire pour contrôler et rejeter son mauvais jugement ; en telle sorte que si le mauvais jugement persiste et commande pratiquement des actes mauvais, l'homme en sera lui-même la cause et en demeurera véritablement responsable [Cf. q. 49, art. 1, *ad 3um*].

L'homme est libre. C'est une vérité que tout proclame dans son histoire et dans sa nature. Et s'il est vrai que cette nature est complexe, qu'elle est aussi parfois inclinée, dans sa partie corporelle, en tel ou tel sens qui influerait sur le jugement de la raison, cependant la raison garde en elle, dans sa propre nature, des énergies transcendantes et inaliénables, sauf le cas anormal de la folie, qui lui permettront, si elle ne défaille point par sa faute, de dominer les influences physiques et de diriger, en tout, la vie humaine selon qu'il convient. — Mais il ne doit pas nous suffire de savoir que l'homme est libre. La question est pour nous d'un intérêt trop poignant, pour que nous ne voulions pas

la pénétrer plus à fond, et savoir en quoi consiste, ou ce qu'est, à vrai dire, cette liberté que nous savons être dans l'homme. — Le libre arbitre, qu'est-il? Est-ce une puissance? Ou serait-ce plutôt une qualité habituelle, ou encore un acte, une opération de quelque faculté.

Telle est la question que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si le libre arbitre est une puissance?

Comme on le voit par le commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 24, q. 1, art. 1, et par les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 24, art. 4, un courant d'opinion assez accusé voulait, du temps de saint Thomas, faire du libre arbitre autre chose qu'une puissance de l'âme, on inclinait dans le sens de l'habitus ou de la puissance modifiée par l'habitus. Des trois objections que nous avons ici, la seconde argumentera dans ce sens. — La première conclut plutôt dans le sens de l'acte ou de l'opération. « Le libre arbitre, dit-elle, n'est pas autre chose que le *jugement libre*. Or, le jugement ne signifie pas une puissance, mais plutôt un acte. Il s'ensuit que le libre arbitre n'est pas une puissance ». — La seconde objection fait remarquer que « le libre arbitre est défini », par le Maître des *Sentences*, liv. II, dist. 24, « *la faculté de la volonté et de la raison*. Or, qui dit *faculté* désigne une certaine *facilité* de la puissance, qui ne s'explique que par la présence de l'habitus. Donc, le libre arbitre est un habitus. D'ailleurs, saint Bernard (au *Traité de la Grâce et du libre arbitre*, ch. I, II) dit expressément que le libre arbitre est un habitus. Donc, ce n'est pas une puissance ». — La troisième objection appuie sur un point qui devait être plus tard un des fondements de la doctrine protestante et janséniste. « Aucune puissance naturelle, dit-elle, n'est enlevée par le péché. Or, le libre arbitre est enlevé par le péché. Saint Augustin dit, en effet (dans l'*Enchiridion*, ch. XXX), que l'*homme qui use mal du libre arbitre se perd lui-même et perd le libre arbitre*. Donc, le libre arbitre n'est pas une puissance ».

L'argument *sed contra* fait remarquer qu' « il n'est rien, semble-t-il, qui soit le sujet de l'habitus, sinon la puissance. Or, le libre arbitre est le sujet de la grâce, en telle manière qu'assisté par elle il choisit le bien. Donc, le libre arbitre est une puissance ». Nous expliquerons plus tard longuement les rapports du libre arbitre et de la grâce (dans la 1ª-2ªᵉ, q. 109-114); nous n'avons pas à y insister pour le moment.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « si le libre arbitre, à ne prendre garde qu'au sens littéral des mots, signifie un acte », savoir l'acte du jugement libre, comme le remarquait l'objection première, « cependant, en vertu d'un usage courant, nous appelons du nom de libre arbitre cela même qui est le principe de cet acte, c'est-à-dire ce qui fait que l'homme juge librement. Or, il existe en nous un double principe de nos actes : la puissance et l'habitus; c'est ainsi que nous attribuons à la science et à la faculté intellectuelle le fait de connaître. Il faut donc que le libre arbitre soit ou bien une puissance, ou bien un habitus, ou tout ensemble une puissance et un habitus ».

« Il ne se peut pas qu'il soit un habitus ni tout ensemble une puissance et un habitus. La chose est manifestement impossible; et cela, pour deux raisons. — D'abord, parce que si le libre arbitre est un habitus, il faut que ce soit un habitus naturel; c'est, en effet, une chose naturelle pour l'homme d'avoir le libre arbitre. D'autre part, il ne se peut pas qu'un habitus naturel quelconque nous porte à ce qui relève du libre arbitre; car tout ce à quoi nous porte un habitus naturel, nous le faisons naturellement, comme, par exemple, d'assentir aux premiers principes; et ce que nous faisons naturellement n'est pas soumis », en tant que tel, « au libre arbitre, selon qu'il a été dit au sujet du désir du bonheur (q. 82, art. 1, 2). C'est donc contre la raison propre du libre arbitre qu'il soit un habitus naturel ». S'il était un habitus naturel, il nous inclinerait nécessairement à agir; car c'est là le propre de l'habitus naturel; et, du même coup, ce ne serait plus le libre arbitre, qui doit être nécessairement indifférent à l'action, de par sa nature, pouvant agir ou ne pas agir, au gré de l'être libre. « Quant à supposer que le libre arbitre serait un habitus non naturel » ou surajouté et acquis, c'est

inadmissible; car « ce serait affirmer que le libre arbitre n'est pas quelque chose de naturel à l'homme. Il demeure donc qu'en aucune manière il n'est possible de dire que le libre arbitre soit un habitus ».

« La même conclusion ressort de ce que les habitus font que *par eux nous nous trouvons disposés en bien ou en mal relativement aux passions et aux actes*, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 2; de S. Th., leç. 5) : c'est ainsi que par la tempérance nous sommes disposés comme il convient relativement aux mouvements de l'appétit concupiscible, tandis que par l'intempérance nous sommes disposés d'une façon vicieuse; de même, par la science nous sommes bien disposés en ce qui est de l'acte de l'intelligence nous faisant atteindre le vrai, et par l'habitus contraire nous sommes mal disposés. Or, le libre arbitre est, de soi, indifférent au choix bon ou mauvais » ; il peut se porter indifféremment à l'acte mauvais ou à l'acte bon. « Il s'ensuit qu'il ne peut pas être un habitus ». Mais si le libre arbitre ne peut pas être un habitus, si, d'autre part, il désigne, comme tout le monde en convient, le principe d'où émanent nos actes libres, et que ce principe doive nécessairement être une puissance ou un habitus, « il demeure donc que le libre arbitre sera », de toute nécessité, « une puissance ».

L'*ad primum* répond qu' « il est dans l'usage de désigner la puissance par le nom de son acte. Et c'est ainsi que nous désignons par ce nom de *libre jugement* ou arbitre, la puissance même qui est le principe de cet acte ». Et il le faut bien; car, « sans cela », si le libre arbitre lui-même se confondait ou s'identifiait avec l'acte que le sens littéral des mots exprime, « il s'ensuivrait que l'homme n'aurait pas toujours en lui son libre arbitre » ; il est certain, en effet, que l'homme ne fait pas toujours acte de libre arbitre.

L'*ad secundum* remarque que « le mot *faculté* désigne quelquefois la puissance elle-même selon qu'elle est apte à agir. C'est en ce sens que nous trouvons ce mot dans la définition du libre arbitre ». On peut dire même que, dans notre langue, le mot faculté désigne couramment la puissance d'agir, avec cette nuance pourtant que le mot puissance est peut-être plus

universel que le mot faculté. On appellera, en effet, *puissances de l'âme*, toutes les énergies vitales qui sont en elle, tandis qu'on réservera le mot *facultés* aux énergies supérieures d'ordre rationnel essentiel ou participé, telles que les puissances sensibles. — « Quant au texte de saint Bernard », que citait l'objection, « le mot *habitus* n'y est point pris selon qu'il se contredivise à la puissance, mais selon qu'il signifie un certain mode d'être qui fait que le sujet se trouve apte à agir. Or, ceci est le propre soit de la puissance soit de l'habitus. Par la puissance, en effet, l'homme est apte à agir; par l'habitus, il est apte à agir bien ou mal ». — Il n'y a donc pas à s'arrêter à ces textes.

L'*ad tertium* fait une distinction lumineuse sur laquelle nous aurons à appuyer plus tard, et qui ruine par la base les doctrines erronées des protestants ou des jansénistes. « Si l'homme est dit avoir perdu son libre arbitre, en péchant, ce n'est pas qu'il ait perdu sa liberté naturelle qui fait que rien ne saurait le contraindre » en ce qui est des actes de sa volonté ; « mais cela veut dire qu'il n'est plus libre par rapport à la faute et à la misère », suite du péché. Il est esclave du péché commis et des suites de ce péché; mais il garde sa liberté essentielle qui lui permet de ne pas commettre d'autres péchés, s'il le veut, ou même de pratiquer un certain bien. — Saint Thomas fait remarquer que « nous aurons à parler de cette liberté, plus tard, dans le traité des choses de la morale, dans la seconde partie de cet ouvrage ». Ce sera dans la 1ª - 2ªᵉ, q. 85 et suiv.; et aussi, q. 109.

Le libre arbitre, dès là qu'on entend désigner, sous cette appellation, le principe des actes libres qui sont en nous, ne peut être qu'une puissance de notre âme. — Mais cette puissance, quelle est-elle? Ce ne peut être évidemment qu'une puissance d'ordre rationnel ou appétitif, à moins que ce ne fût une puissante mixte, appartenant tout ensemble aux deux ordres. Saint Thomas se demande immédiatement si c'est une puissance appétitive.

Et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si le libre arbitre est une puissance appétitive?

Trois objections veulent prouver que « le libre arbitre n'est pas une puissance appétitive, mais plutôt une puissance cognitive ». — La première cite une parole de « saint Jean Damascène » (*De la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. XXVII), qui « dit que *la puissance rationnelle est immédiatement suivie du libre arbitre*. Puis donc que la raison est une puissance de connaître, le libre arbitre le sera aussi ». — La seconde objection rappelle que « le libre arbitre tire son nom du jugement libre. Or, juger est un acte de la vertu de connaître. Il s'ensuit que le libre arbitre est aussi une puissance d'ordre cognoscitif ». — La troisième objection fait observer que « la caractéristique par excellence du libre arbitre est l'élection. Or, l'élection semble appartenir à l'ordre de la connaissance ; l'élection, en effet, implique la comparaison de plusieurs choses entre elles, ce qui est le propre de la vertu de connaître. Donc, le libre arbitre est une puissance de connaître ».

L'argument *sed contra* cite la parole d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 19 ; de S. Th., leç. 9), que l'élection est *le désir des choses qui sont en notre pouvoir*. Or, le désir est un acte de la faculté appétitive. Donc l'élection le sera aussi. Et parce que c'est dans le choix fait par nous que se manifeste le libre arbitre, il s'ensuit que le libre arbitre est une faculté appétitive ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'applique tout de suite, sans aucun préambule, à établir la thèse qu'il considère comme pouvant seule être raisonnablement soutenue. Dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 24, q. 1, art. 3, il traitait avec certains égards une opinion assez étrange qui devait avoir, à ce moment, quelque autorité, puisque, s'il la déclare peu acceptable, en raison de l'autorité contraire des plus grands philosophes « qui se sont enquis minutieusement des puissances de l'âme », il dit cependant qu' « elle a quelque probabilité — *etsi*

probabiliter dicatur ». La même opinion est encore signalée par lui dans les *Questions disputées de la Vérité*, q. 24, art. 6 ; mais déjà il la rejette d'une façon très péremptoire et sans marquer pour elle aucun égard. Ici, dans la *Somme*, il ne prend même pas la peine de la signaler. Cette opinion, en effet, était plutôt bizarre. Elle voulait que le libre arbitre fût une puissance distincte tout ensemble de la raison et de la volonté, se surajoutant à elles, à titre de puissance nouvelle. Ce qu'il pouvait y avoir, dans cette opinion, de spécieux au premier abord, venait, comme le remarque saint Thomas aux deux endroits précités, de ce qu'elle appuyait pour prouver son sentiment sur la nature de l'élection ; et, en cela, elle montrait une réelle sagacité ; car c'est, en effet, dans la nature de l'élection que se trouve la clef de la question actuelle.

Aussi bien, saint Thomas voulant, tout de suite, établir la vérité, part de ce fait que « le propre du libre arbitre est l'élection » ou le choix ; « c'est, en effet, pour cela que nous sommes dits avoir le libre arbitre, parce que nous pouvons prendre une chose et laisser l'autre, ce qui est, précisément, choisir ». Le libre arbitre consiste dans le pouvoir de choisir. « Si donc nous voulons connaître la nature du libre arbitre, c'est l'élection elle-même que nous devons étudier. Or, il y a deux choses qui concourent à l'élection : l'une, qui se trouve du côté de la faculté de connaître ; l'autre, qui relève de la faculté appétitive. Du côté de la faculté de connaître se trouve requis le conseil ou l'enquête, qui nous permet de juger ce qu'il faut préférer ou choisir. Du côté de la faculté appétitive, il est requis que cette faculté accepte ce qui est ainsi jugé, comme devant être choisi par le conseil ou l'enquête ». La faculté de connaître juge ; et la faculté appétitive accepte ou refuse. « C'est ce qui a amené Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 5 ; de S. Th., leç. 2), à laisser dans le doute la question de savoir si l'élection relève davantage de la faculté de connaître ou de la faculté appétitive ; il dit, en effet, que l'élection est *soit un entendement qui désire, soit un désir qui entend*. Cependant, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 19 ; de S. Th., leç. 9), il incline plutôt à la tenir pour un *désir qui entend*, l'appelant un *désir éclairé par le conseil* ».

Et c'est à ce dernier sentiment que l'on doit s'arrêter. « La raison en est que l'objet propre de l'élection » ou du choix, « est ce qui est ordonné à la fin » ou qui a raison de moyen ; « or, cela, pris comme tel », est une espèce de bien : ce qui est ordonné à la fin, à titre de moyen destiné à obtenir cette fin, « a raison de bien, de cette espèce de bien qu'on appelle l'utile [Cf. sur les trois espèces de bien : honnête, utile et agréable, q. 5, art. 6]. Puis donc que le bien, en tant que tel, est objet de l'appétit, il s'ensuit que l'élection sera principalement un acte de la faculté appétitive. Et, par suite, le libre arbitre », qui est le principe d'où émane cet acte, « doit être, lui-même, nécessairement, une puissance appétitive ».

L'*ad primum* fait remarquer que « les puissances appétitives accompagnent les facultés de connaître ; et c'est en ce sens que saint Jean Damascène a pu dire que *la faculté rationnelle est immédiatement suivie du libre arbitre* ».

L'*ad secundum* montre la part de l'élection, acte de la puissance appétitive, dans le jugement d'où le libre arbitre tire son nom. « Le jugement est comme la conclusion ou la fixation du conseil ou de l'enquête. Or, c'est d'une double manière que le conseil est ainsi arrêté : d'abord, par la sentence de la raison ; et ensuite, par l'acceptation de l'appétit. C'est ce qui a fait dire à Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* (endroit précité), qu'*en vertu du conseil nous jugeons et nous voulons conformément à ce conseil.* En ce sens, l'élection elle-même est appelée un certain jugement, d'où le libre arbitre tire son nom ». — Nous trouvons, dans l'article *de la Vérité* déjà cité, une lumineuse explication de ces dernières paroles de saint Thomas. « Le libre arbitre, y est-il dit, est la puissance qui fait que l'homme peut juger librement. Or, dire qu'une chose est le principe d'un acte selon qu'il est fait de telle manière, n'est pas affirmer que cette chose soit le principe de cet acte considéré d'une façon pure et simple. Et, par exemple, si nous disons que la grammaire est l'art de parler correctement, nous ne dirons pas qu'elle soit purement et simplement la science du fait de parler ; car le fait de parler peut convenir à l'homme quand bien même il ignore l'art de la grammaire ; nous voulons dire seulement qu'elle est

le principe de la rectitude dans le parler. De même, quand nous parlons de la puissance qui nous fait juger librement, nous n'entendons pas désigner celle qui nous fait juger purement et simplement; ce qui est le propre de la raison; nous voulons désigner la puissance qui fait la liberté dans le jugement », c'est-à-dire qui fait que le jugement est libre ; « or, ceci est le propre » de la faculté appétitive ou « de la volonté », comme nous l'allons préciser à l'article suivant. — Il y a donc, dans ce jugement libre qui est par excellence l'acte du libre arbitre, un élément de connaissance et un élément d'appétition. C'est sans doute la raison qui juge et qui, par la sentence qu'elle porte, arrête définitivement l'enquête et permet de passer au choix du moyen cherché et à sa réalisation ; mais que la raison s'arrête ainsi, alors qu'elle pourrait continuer de chercher encore, ce qui constitue précisément la raison de liberté dans le jugement ou la sentence, cela provient de ce que la faculté appétitive, en acceptant le moyen proposé, alors qu'elle pourrait le refuser et obliger la raison à chercher encore, fixe elle-même, comme nous le disait saint Thomas, et termine le conseil ou l'enquête. Si bien qu'*en vérité c'est toujours le dernier jugement pratique que suit la faculté appétitive; mais que ce jugement soit le dernier pratiquement, c'est elle qui le fait, par son acceptation.* Du même coup, se trouve ruinée la plus grande des objections formulée par le déterminisme intellectuel contre le libre arbitre. Il y a, sans aucun doute, une réelle détermination dans tout acte libre; c'est en vertu d'un motif déterminé que l'agent libre choisit ; mais la détermination de ce motif est son œuvre ; et voilà pourquoi loin de nuire à sa volonté, elle en est le fruit et le signe. — Cette doctrine de saint Thomas nous donne, on peut le dire, le dernier mot de la raison humaine sur la nature du libre arbitre.

L'*ad tertium* explique que « cette collation » ou cette comparaison des moyens à la fin, « contenue dans le mot même d'élection, provient à cette dernière du conseil qui l'a précédée et qui appartient à la raison. L'appétit, en effet, bien qu'il ne compare pas lui-même, cependant, par le fait qu'il est soumis à l'action de la raison qui compare, revêt une certaine similitude de comparaison, en tant que » des divers moyens proposés par la raison

et comparés entre eux, « il préfère l'un à l'autre ou aux autres ». La faculté de connaître est l'œil de la faculté appétitive. La première propose et discute la valeur respective des divers moyens; mais c'est la seconde qui s'arrête à tel de préférence. La raison qui compare fait que l'appétit peut choisir entre plusieurs.

Il n'est donc pas douteux que l'acte propre du libre arbitre, l'élection ou le choix, émane de la faculté appétitive comme de la faculté qui le produit. Il est très vrai que la possibilité de cet acte dans la faculté appétitive vient tout entière de la faculté de connaître; car si la faculté de connaître n'était pas apte à saisir plusieurs objets, dont l'un a la raison de fin et l'autre ou les autres la raison de moyens, jamais la faculté appétitive ne serait apte à faire le choix de tel moyen à telle fin; mais qu'entre ces divers moyens le choix se fasse, c'est, en dernière analyse, à la faculté appétitive seule que ce choix revient comme à sa cause propre. Nous dirons donc, avec saint Thomas, dans la question 24 *de la Vérité*, art. 2, que « la racine de toute la liberté se trouve placée dans la raison — *totius libertatis radix est in ratione constituta* »; — mais nous dirons aussi, avec le saint Docteur, ici même et partout où il traite de cette grande question, que l'acte propre du libre arbitre est l'élection ou le choix, et que cet acte émane, comme de sa cause propre, de la faculté appétitive. — Un dernier point nous reste à examiner pour avoir la connaissance parfaite de cette faculté que nous appelons le libre arbitre. Puisque cette faculté, au sens propre et nettement déterminé, est d'ordre appétitif, il ne nous reste plus qu'à nous demander si elle se confond avec la volonté ou si elle serait une autre faculté appétitive distincte d'elle.

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si le libre arbitre est une autre puissance que la volonté?

Trois objections veulent prouver que « le libre arbitre est une autre puissance que la volonté ». — La première cite une dis-

tinction fameuse de « saint Jean Damascène ». Il est « dit au second livre (*De la Foi Orthodoxe*, ch. XXII), que autre chose est la Θέλησις et autre chose la Βούλησις. La première est ce que nous appelons la volonté ; la seconde paraît être le libre arbitre ; car saint Damascène la définit la volonté qui se porte à un objet selon qu'il est comparé avec un autre. Il semble donc que le libre arbitre est une autre puissance que la volonté ». — La seconde objection rappelle que « nous connaissons les puissances par leurs actes. Or, l'élection, qui est l'acte du libre arbitre, se distingue de la volonté, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 9 ; de S. Th., leç. 5); car *la volonté porte sur la fin, et l'élection porte sur ce qui est ordonné à la fin*. Par conséquent, le libre arbitre est une autre puissance que la volonté ». — La troisième objection observe que « la volonté est l'appétit intellectuel. Or, du côté de l'intelligence, il y a deux puissances : l'intellect agent et l'intellect possible. Il faudra donc aussi que du côté de la faculté appétitive il y ait une autre puissance distincte de la volonté. Or, il ne semble pas que cette puissance distincte soit autre que le libre arbitre. Donc, le libre arbitre est une autre puissance que la volonté ».

L'argument *sed contra* cite une autre parole de « saint Jean Damascène, au troisième livre » (*de la Foi orthodoxe*, ch. XIV), où il est « dit que le libre arbitre n'est pas autre chose que la volonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle un principe qui domine toute la question des puissances appétitives. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 80, art. 2; et q. 64, art. 2), remarque-t-il, les puissances appétitives doivent être proportionnées aux puissances de connaître. Or, ce que sont entre elles, du côté de la faculté de perception intellectuelle, l'intelligence et la raison, la volonté et le libre arbitre, qui n'est pas autre chose que la faculté de choisir, le sont du côté de la faculté appétitive. On peut aisément s'en rendre compte en comparant, de part et d'autre, les objets et les actes. L'acte d'*intelligence*, en effet, implique la simple perception de l'objet ; et c'est pourquoi nous disons tomber sous cet acte, au sens propre, les principes qui, sans discussion, par eux-mêmes, sont immédiatement connus.

Raisonner, au contraire, au sens propre, c'est aller de l'un à la connaissance de l'autre; et c'est pourquoi nous sommes dits raisonner, au sujet des conclusions, qui sont tirées des principes. Pareillement, du côté de l'appétit, *vouloir* implique le simple fait de se porter vers une chose; et c'est pourquoi l'acte de volonté a pour objet la fin, qui est voulue pour elle-même. *Choisir*, au contraire, est se porter vers une chose en raison d'une autre qu'on veut atteindre; d'où il suit que cet acte a pour objet propre les choses qui sont ordonnées à la fin. Or, ce que, dans l'ordre de la connaissance, le principe est à la conclusion, qui n'est admise qu'en raison du principe, la fin, dans l'ordre appétitif, l'est aux choses qui lui sont ordonnées et qui ne sont voulues qu'à cause d'elle. Il s'ensuit manifestement que la volonté sera à la faculté de choisir, qui est le libre arbitre, ce que l'intelligence est à la raison. D'autre part, il a été montré plus haut (q. 79, art. 8), que l'acte d'entendre et de raisonner appartiennent à une même puissance, comme c'est au même sujet qu'appartiennent le fait de se mouvoir et le fait d'être au repos. Par conséquent, ce sera aussi à la même puissance qu'appartiendront l'acte de vouloir et l'acte de choisir. C'est pour cela que la volonté et le libre arbitre ne sont pas deux puissances, mais une seule ». — Il eût été difficile d'apporter d'un point de doctrine fort délicat et très discuté au moment où saint Thomas écrivait, une démonstration plus serrée, plus lumineuse et plus convaincante.

L'*ad primum* répond d'un mot à l'objection. « La distinction entre la Βούλησις et la Θέλησις porte, non sur une diversité de puissances, mais sur une différence d'actes ».

L'*ad secundum* redit que « l'élection et la volonté, c'est-à-dire le vouloir, sont des actes divers, mais qui appartiennent cependant à la même puissance, comme l'acte d'entendre et l'acte de raisonner, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait observer que « l'intelligence a raison de moteur par rapport à la volonté. Il n'est donc pas besoin de distinguer, du côté de la volonté, deux puissances, dont l'une aurait raison de principe actif et l'autre de principe passif », comme cela est nécessaire pour la faculté de connaître.

Le libre arbitre, entendu au sens du principe propre d'où émane l'acte qui est l'acte libre par excellence, n'est pas autre que la volonté elle-même, selon que, mise en acte par rapport à la fin voulue nécessairement, elle peut, comme il lui plaît, choisir parmi les divers moyens que l'intelligence lui propose et lui représente comme étant aptes à atteindre la fin, sans qu'aucun d'eux soit nécessairement lié avec l'obtention de cette fin. La volonté veut nécessairement la fin que l'intelligence lui propose comme sa fin dernière. Du même coup, elle veut aussi les moyens sans lesquels la fin ne saurait être obtenue par elle. Que si ces moyens sont plusieurs, si, d'ailleurs, aucun d'eux n'est représenté par l'intelligence comme indispensable pour l'obtention de la fin, la volonté pourra, selon qu'il lui plaira, soit rejeter tous ces moyens comme insuffisants, soit accepter tel ou tel de préférence aux autres. L'acceptation ou le refus qui constituent la cessation de la recherche parmi les divers moyens et ce à quoi s'arrête définitivement l'être libre, cette acceptation ou ce refus ont leur raison propre et dernière, à ne tenir compte que de la coordination des causes secondes, dans la seule volonté.

Nous connaissons maintenant les diverses puissances d'agir qui sont dans l'homme. A la base, comme puissances d'ordre inférieur et qui sont le propre du composé, nous avons trouvé les puissances végétatives. Dans le composé aussi, mais à un degré supérieur, et dans l'ordre de la connaissance, nous avons trouvé les sens extérieurs et les sens intérieurs, qui devaient avoir, selon que nous l'avons vu ensuite, comme facultés correspondantes, dans l'ordre appétitif, le double appétit sensible que nous avons appelé du nom d'irascible et de concupiscible. Au sommet de notre être humain, et comme appartenant en propre à l'âme subsistante, nous avons trouvé, dans l'ordre de la connaissance, la faculté de l'entendement réceptif, inséparablement unie, dans le même ordre, à cette autre faculté qui, dans l'état d'union avec le corps, rend, seule, possible son opération intellectuelle et que nous avons appelée du nom d'intellect agent. Cette faculté d'ordre intellectuel avait comme faculté appétitive correspondante la volonté qui, par rapport à tout ce qui n'a pas

un lien nécessaire avec la fin dernière voulue par elle, prend le nom de libre arbitre.

Après avoir étudié en elles-mêmes les facultés de l'âme, il ne nous reste plus qu'à étudier les actes qui émanent de ces facultés. C'est, en effet, le dernier des trois chefs d'études que nous nous étions proposé de traiter successivement, au sujet de l'être humain et plus spécialement de l'âme humaine : la nature, les facultés, les actes. — Mais, dit saint Thomas, « nous n'avons à étudier, en ce qui est des actes de l'âme, que ceux des facultés intellectives et appétitives; les autres puissances de l'âme, en effet, ne relèvent pas directement de l'étude du théologien. Quant aux actes de la partie affective et appétitive, leur étude appartient à la science morale. Nous renverrons donc cette étude à la seconde partie de cet ouvrage où nous traiterons précisément de la partie morale. — Pour le moment, il ne s'agit donc que des actes de la partie intellective.

« Dans cette dernière étude, nous procéderons comme il suit. D'abord, nous étudierons comment se produit l'acte d'entendre pour l'âme unie au corps (q. 84-88); puis, nous considérerons comment se produit cet acte pour l'âme séparée du corps (q. 89). — La première étude se subdivisera en trois : premièrement, comment l'âme entend les choses corporelles qui sont au-dessous d'elle (q. 84-86); secondement, comment elle s'entend elle-même et ce qui est en elle (q. 87); troisièmement, comment elle entend les substances immatérielles qui sont au-dessus d'elle (p. 88).— Pour ce qui est de la connaissance des choses corporelles, trois choses sont à considérer : d'abord, par quel moyen l'âme les connaît (q. 84); ensuite, comment et dans quel ordre elle les connaît (q. 85); enfin, ce qu'elle connaît en elles » (q. 86). — Il est aisé de voir, par le seul programme que vient de se tracer saint Thomas, qu'il va nous donner le traité complet et admirablement ordonné de notre opération intellectuelle. Mais venons tout de suite à l'étude de ce magnifique traité.

La première question s'occupe du moyen par lequel l'âme intellective saisit les choses matérielles qui sont au-dessous d'elle. — Tel est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIV.

DU MOYEN, POUR L'INTELLIGENCE, DE CONNAITRE LES CHOSES MATÉRIELLES.

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'âme connaît les corps par son intelligence?
2° Si elle les connaît par son essence ou par certaines espèces?
3° A supposer que ce soit par des espèces, a-t-elle, naturellement innées, les espèces de tous les objets intelligibles?
4° Ces espèces dérivent-elles, dans l'âme, de certaines formes immatérielles séparées?
5° Si notre âme voit dans les raisons éternelles tout ce qu'elle entend?
6° Si elle acquiert par les sens la connaissance intelligible?
7° Si l'intelligence peut entendre d'une façon actuelle à l'aide des espèces intelligibles qu'elle a en elle, sans se tourner vers les images?
8° Si le jugement de l'intelligence est empêché quand se trouvent empêchées les facultés sensibles?

De ces huit articles, le premier traite la question préalable. Avant de se demander, en effet, par quel moyen l'intelligence connaît les choses matérielles, il fallait déterminer si, en réalité, elle les connaît. Ce point une fois établi, les sept autres articles traiteront du moyen par lequel l'intelligence connaît les choses matérielles. Ce moyen, nous le verrons, n'est pas autre que les espèces intelligibles. Et, là-dessus, saint Thomas s'enquiert : premièrement, de la nécessité de ces espèces (art. 2); secondement, de l'origine de ces espèces (art. 3-6); troisièmement, de la dépendance de ces espèces, une fois réalisées, par rapport aux facultés sensibles (art. 7, 8). — D'abord, la question préalable. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'âme connaît les corps par son intelligence?

Trois objections veulent prouver que « l'âme ne connaît pas les corps par son intelligence ». — La première se réfère à deux

textes de « saint Augustin ». Il « dit, au second livre des *Soliloques* (ch. IV), que *les corps ne peuvent pas être saisis par l'intelligence; rien de ce qui est corporel ne peut être vu que par les sens*. Il dit aussi, au douzième livre de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXIV), que *la vision intellectuelle porte sur les choses dont l'essence est dans l'âme;* ce qui ne saurait convenir aux corps. Donc l'âme par son intelligence ne peut pas connaître les corps ». — La seconde objection dit que « l'intelligence a aux choses sensibles le même rapport que le sens aux choses intelligibles. Or, l'âme, par les sens, ne peut en aucune manière connaître les choses spirituelles qui sont l'objet de l'intelligence. Donc elle ne pourra non plus, en aucune manière, connaître par l'intelligence les choses corporelles qui sont l'objet du sens ». — La troisième objection, très en vogue de nouveau aujourd'hui, fait observer que « l'intelligence porte sur les choses nécessaires et qui ont toujours le même mode d'être. Or, tous les corps sont mobiles; et il n'en est pas qui soient toujours de la même manière. Donc l'âme par son intelligence ne peut pas connaître les corps ».

L'argument *sed contra* rappelle que « la science est dans l'intelligence. Si donc l'intelligence ne connaît pas les corps, il s'ensuit qu'il n'existera aucune science du monde des corps. Et, du même coup, périront toutes les sciences physiques qui ont pour objet les corps soumis au mouvement ». Cette remarque de ferme bon sens est plus opportune que jamais; car si ce qu'on appelle la « philosophie nouvelle » du devenir, et qui, nous l'allons voir, remonte aux plus vieilles erreurs, s'imposait, il faudrait renoncer à toute véritable science. Comme on l'a si bien dit, ce serait le nihilisme intellectuel.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous donner un aperçu historique d'une très haute portée doctrinale. « Pour voir ce qu'il en est de la question actuelle, dit-il, il faut se rappeler que les premiers philosophes dont les recherches ont porté sur la nature des choses, pensaient qu'il n'y avait rien, dans le monde, en dehors des corps. Et parce qu'ils voyaient tous les corps soumis au mouvement, que d'ailleurs ils les croyaient dans un flux continuel, ils pensèrent que nous ne pou-

vons arriver à aucune certitude sur la vérité des corps : ce qui, en effet, se trouve dans un flux continuel, ne saurait être perçu avec certitude, car il s'est écoulé avant que l'intelligence ait pu porter sur lui un jugement. C'est dans ce sens qu'Héraclite disait qu'*il est impossible de toucher deux fois l'eau d'un fleuve qui court,* ainsi que le rapporte Aristote au quatrième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 12; Did., liv. III, ch. v, n. 12). Il serait facile de retrouver les expressions mêmes dont vient de se servir saint Thomas pour caractériser l'erreur grossière du vieil Héraclite, dans les écrits les plus récents des tenants les plus en vue de la « philosophie nouvelle ». Nous verrons tout à l'heure, à l'*ad tertium*, comment on réfute cette erreur.

Saint Thomas, poursuivant son exposé historique, nous dit qu' « après ces premiers philosophes survint Platon. Il voulut sauver la connaissance certaine de la vérité par notre intelligence. Pour cela, il supposa qu'en dehors des êtres corporels qui nous entourent, se trouvaient un genre d'êtres séparés de la matière et du mouvement. Il appela ces êtres du nom d'*espèces* ou d'*idées*. C'était en les participant que chacun des êtres particuliers et sensibles qui sont autour de nous avait sa nature propre d'homme, de cheval, de pierre, et le reste. Dès lors, pour Platon, les définitions et tout ce qui se réfère à l'acte de l'intelligence, se rapportaient, non pas aux corps sensibles qui nous entourent, mais à ces êtres immatériels et séparés; en telle sorte que l'âme, par l'acte de l'intelligence, atteignait non pas les êtres corporels, mais les espèces séparées de ces êtres corporels ». Il s'ensuivait que la science, dont le caractère propre est de saisir l'immatériel et l'immuable, devenait possible, bien que les êtres matériels fussent en eux-mêmes soumis à de continuels changements.

Cette opinion de Platon n'était pas tenable. « Elle apparaît fausse, à un double titre », déclare saint Thomas. — « D'abord, parce que ces espèces dont il parle, étant immatérielles et immuables, ce serait exclure de la science toute connaissance du mouvement et de la matière; et précisément, c'est là tout l'objet des sciences naturelles; ce serait aussi exclure toute démonstration par voie de causes motrices ou matérielles. — De plus, il paraît déraisonnable, alors que nous cherchons la connaissance

de choses qui sont pour nous manifestes, d'en appeler à ces sortes d'êtres qui ne peuvent constituer la substance des choses matérielles, puisque leur être en diffère; si bien que, même en supposant connues ces sortes de substances séparées, leur connaissance ne nous servirait de rien pour apprécier les choses sensibles qui sont autour de nous ». Ces substances séparées, en effet, dans le sentiment de Platon, ont un être à elles, distinct de l'être des individus matériels; et, par conséquent, on ne pouvait pas dire qu'en les connaissant on connût vraiment les êtres matériels.

« Si Platon s'est ainsi éloigné, de la vérité, il semble bien, remarque saint Thomas, que c'est » pour avoir mêlé à un principe vrai une conception fausse. « Il partait de ce principe que toute connaissance se fait au moyen d'une certaine similitude; et il crut que la forme de l'objet connu doit être dans le sujet connaissant de la même manière qu'elle est dans l'objet. D'autre part, il remarqua que la forme de la chose connue par l'intelligence est en cette dernière d'une façon universelle, immatérielle et immuable ». L'idée d'*homme*, en effet, selon qu'elle est dans l'intelligence, convient à tous les hommes, fait abstraction des conditions matérielles individuantes, et se présente toujours avec les mêmes caractères. « On s'en rend compte en considérant l'opération intellectuelle qui revêt toujours ces caractères d'universalité et de nécessité; or, le mode de l'opération est toujours commandé par la forme du sujet qui agit » : il s'ensuit que la forme ou la nature de l'homme, selon qu'elle est, dans l'intelligence, principe de l'opération intellectuelle, se trouve là avec les caractères d'universalité, d'immatérialité et d'immutabilité. « Platon en conclut qu'il fallait que les choses connues par notre intelligence subsistent de la même manière, en elles-mêmes, d'une façon immatérielle et immuable ». Mais c'est en cela que Platon se trompait.

Car « il n'y a aucune nécessité à ce qu'il en soit ainsi. Même dans les choses sensibles, en effet, nous voyons que la forme n'est pas identiquement en tous; c'est ainsi que dans l'un nous trouvons la blancheur plus intense et moins intense dans l'autre; ou encore dans l'un la blancheur se trouvera jointe à la

douceur et dans l'autre elle sera jointe à l'amertume. Pareillement aussi, la forme sensible est d'une autre manière dans l'objet extérieur à l'âme, et d'une autre manière dans l'organe des sens, où elle se trouve dépouillée de sa réalité matérielle, comme, par exemple, la couleur de l'or sans la matière qui la porte. Il en sera de même pour l'intelligence. Les espèce ou les formes des corps qui sont en ces derniers matérielles et muables sont reçues dans l'intelligence selon son mode à elle, c'est-à-dire d'une façon immatérielle et immuable; car toujours ce qui est reçu doit se plier aux conditions du sujet qui reçoit ».

« Nous dirons donc, conclut saint Thomas après cette admirable page de critique et d'histoire, que notre âme, par son intelligence, connaît les corps d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire ». Les articles qui vont suivre dans la question présente et les deux questions qui viendront après, nous expliqueront dans le détail les rouages, le mode et le fruit de cette connaissance,

L'*ad primum* explique la double parole de saint Augustin. « Il la faut entendre du moyen par lequel l'intelligence connaît et non pas de ce qu'elle connaît. Elle connaît, en effet, les corps, mais non pas au moyen de corps ou au moyen de similitudes matérielles et corporelles; c'est par des espèces immatérielles et intelligibles, lesquelles espèces peuvent, selon leur essence, se trouver dans l'âme ».

L'*ad secundum* se réfère à saint Augustin. « Selon que s'en explique saint Augustin, au livre XXII de la *Cité de Dieu* (ch. XXIX), nous ne devons pas dire que l'intelligence ne connaît que les choses spirituelles comme les sens ne connaissent que les choses corporelles. Il s'ensuivrait, en effet, que ni Dieu ni les anges ne connaîtraient les choses corporelles. La raison de cette différence » entre les sens et l'intelligence, « se trouve en ceci, que la vertu inférieure ne peut pas s'élever à ce qui est le propre de la vertu supérieure; mais la vertu supérieure peut, d'une façon bien plus excellente, tout ce que peut la vertu inférieure ».

L'*ad tertium* répond en quelques mots au sophisme grossier d'Héraclite si bruyamment remis en honneur par les tenants de la philosophie nouvelle. Il n'est pas vrai, il est même absolument

impossible que tout ne soit que mouvement. « Tout mouvement, en effet, suppose quelque chose d'immobile ». Aristote, qui a formulé de façon si géniale toute la philosophie du mouvement, distinguait trois espèces de mouvement : le mouvement local, le mouvement d'altération et le mouvement de transformation substantielle. S'il s'agit du mouvement local, il est trop clair qu'il n'entraîne aucun changement dans l'être en lui-même, puisque ce n'est qu'un simple déplacement extérieur ; et encore dans le mouvement de rotation n'y a-t-il qu'un déplacement des parties sans que le tout change de place. « S'il s'agit » du mouvement d'altération ou « de la transmutation qualitative », ce n'est qu'un changement de qualités accidentelles, « la substance demeure identique ». Il n'est même pas jusqu'à la transformation substantielle où il ne se trouve un fond qui ne change pas : « si », en effet, « la forme substantielle change, la matière demeure la même ». C'est donc manifestement ne pas s'entendre et se laisser prendre à l'illusion des mots ou des images que de parler d'universel mouvement au sens absolu. [Nous avons maintes fois signalé, dans notre précédent volume, le *Traité de la création et des Anges,* les excès de l'école nouvelle tels qu'on les trouve dans son représentant le plus en vue et le plus applaudi : M. Bergson]. — Saint Thomas ajoute que, « même pour les choses muables ou changeantes, il y a des rapports immuables et qui ne changent pas. C'est ainsi que Socrate a beau ne pas s'asseoir toujours, il n'en demeure pas moins immuablement vrai que lorsqu'il est assis il ne change pas de lieu. Et voilà pourquoi, conclut le saint Docteur, rien n'empêche que nous n'ayons une science immuable portant même sur les choses muables ». Ce qu'il y a de plus changeant et de plus muable dans les êtres soumis au mouvement, pourra fonder encore une science immuable et éternelle, en raison des rapports nécessaires qui existent dans le monde même du mouvement. On voit, dès lors, une fois de plus, ce qu'il faut penser de la fameuse théorie du relativisme absolu de nos connaissances.

L'âme intelligente peut connaître le monde des corps. Bien que ce monde des corps porte avec lui les caractères de la ma-

tière, du particulier et du changement, il peut cependant se trouver dans l'âme intelligente, avec les caractères de cette dernière, c'est-à-dire selon un mode d'être immatériel, universel et immuable. — Mais comment faut-il entendre qu'il est ainsi dans l'âme? Serait-ce directement par son essence que l'âme intellectuelle connaîtrait le monde des corps, ou bien faut-il supposer en elle certaines formes surajoutées et distinctes de son essence? Tel est le point que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si l'âme connaît les choses corporelles par son essence?

Trois objections veulent prouver que « l'âme connaît par son essence les choses corporelles ». — La première cite un texte de « saint Augustin, au dixième livre *de la Trinité* » (ch. v), où il est « dit que *l'âme rassemble et enlève les images des corps qu'elle fait de sa propre substance au dedans d'elle-même; elle leur donne, en effet, en les formant, quelque chose de sa substance.* Or, c'est par les similitudes ou les images des corps que l'âme entend les corps. C'est donc par son essence, donnée pour former de telles similitudes et qui sert, en effet, à les former, que l'âme connaît les corps ». — Le seconde objection rappelle le mot d' « Aristote » qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VIII, n. I ; de S. Th., leç. 13), que l'*âme est en quelque sorte toutes choses.* Puis donc que le semblable est connu par son semblable, on ne voit pas pourquoi l'âme ne connaîtrait pas, par son essence, les choses corporelles ». — La troisième objection, très importante, fait remarquer que « l'âme est supérieure aux créatures corporelles. Or, les choses inférieures sont dans les supérieures d'une manière plus excellente, comme le dit saint Denys (*Hiérarchie céleste*, ch. XII). Il s'ensuit que toutes les créatures corporelles existent dans l'essence de l'âme d'une façon plus excellente qu'en elles-mêmes. L'âme pourra donc, par son essence, connaître les créatures corporelles ».

L'argument *sed contra* est une autre parole de « saint Augus-

tin au neuvième livre *de la Trinité* » (ch. III), où il « dit que *l'esprit doit la connaissance des choses corporelles à l'aide que lui prêtent les sens du corps.* D'autre part, l'âme elle-même n'est pas connaissable par les sens du corps. Il s'ensuit que ce n'est pas par sa substance que l'âme connaît les corps ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par expliquer comment les anciens philosophes se sont trompés au sujet de la question actuelle. « Les anciens philosophes, dit-il, affirmèrent que l'âme connaît les corps par son essence. C'est, en effet, un principe admis communément par tous que le semblable se connaît par son semblable » ; impossible, en effet, de connaître une chose, si ce n'est directement en elle-même ou par quelque chose qui en soit sinon l'exemplaire, du moins la reproduction et l'image. « Or, les anciens philosophes pensaient que la forme de l'objet connu doit être dans le sujet qui connaît de la même manière qu'elle est dans « cet objet lui-même ». Nous avons vu que Platon aussi était parti d'un principe semblable. « Mais les anciens philosophes s'en expliquaient d'une façon tout autre. Platon, en effet, considérant que l'âme intellectuelle était immatérielle et que son acte de connaître était immatériel aussi, établit que les formes des choses connues subsistaient à l'état de formes immatérielles. Les premiers philosophes de la nature, au contraire, voyant que les choses connues étaient corporelles et matérielles, dirent qu'il fallait que ces choses connues fussent, dans l'âme qui les connaît, également selon un mode d'être matériel. Et, par suite, à l'effet d'attribuer à l'âme la connaissance de toutes choses, ils dirent qu'elle avait une nature qui lui était commune avec tous les êtres qui sont. D'autre part, considérant que la nature des composés résulte de la nature des corps simples, ils attribuèrent à l'âme la nature de ces derniers ; en telle sorte que ceux pour qui le feu était le principe de toutes choses, dirent que l'âme était d'une nature ignée ; et de même pour l'air et pour l'eau. Quant à Empédocle qui admettait quatre éléments matériels et deux principes d'altération », savoir la répulsion et l'affinité, « il voulut que l'âme fût composée de tous ces principes. Il s'ensuivait, puisque toutes choses étaient dans l'âme d'une façon matérielle, que toute la connaissance de l'âme était du

même ordre ; et c'est pour cela que ces anciens philosophes ne distinguaient pas entre les sens et l'intelligence ». — Nous avons ici l'origine des deux courants qui devaient se partager, dans la suite, tous les esprits s'occupant de philosophie psychologique : les uns, sous des formes diverses, reproduisant l'erreur des premiers sensualistes ; les autres, s'inféodant plus ou moins à l'idéalisme platonicien.

Saint Thomas, qui avait déjà signalé à l'article précédent la fausse conception de Platon, exclut ici l'erreur des anciens naturalistes. « Leur opinion, dit-il, demeure sans aucune preuve. — D'abord, parce que le principe matériel, dont ils parlaient, ne contient qu'en puissance les corps qui en résultent. Or, ce n'est pas selon qu'il est en puissance qu'un être peut être connu, mais uniquement selon qu'il est en acte, ainsi qu'on le voit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10 ; Did., liv. VIII, ch. IX, n. 6) ; si bien que la puissance elle-même n'est connue que par son rapport à l'acte. Il s'ensuit qu'il ne suffirait pas d'attribuer à l'âme la nature des éléments ou des principes pour qu'elle fût à même de connaître toutes choses ; il faudrait aussi que fussent en elle les natures et les formes de chacun des êtres particuliers, tels que l'os, la chair et le reste, comme Aristote le faisait déjà remarquer en argumentant contre Empédocle, au premier livre *de l'Ame* » (ch. V, n. 5, 6 ; de S. Th., leç. 12). — De plus, s'il fallait que la chose connue se trouvât d'une façon matérielle dans le sujet qui connaît, on ne voit pas pourquoi toutes les choses qui existent en elles-mêmes d'une façon matérielle ne seraient point douées de connaissance. Si, en effet, l'âme ne connaît le feu que par le feu qu'elle a au dedans d'elle-même, pourquoi le feu qui existe au dehors ne connaîtrait-il pas lui aussi le feu ? » — Ainsi donc, d'une part, c'était demander pour l'âme une chose radicalement impossible ; et, d'autre part, c'était ne plus expliquer la différence essentielle qui existe entre l'âme qui connaît et les êtres matériels qui ne connaissent pas.

« Il demeure donc, conclut saint Thomas, que les choses matérielles connues doivent exister, dans le sujet qui les connaît, non pas d'une façon matérielle, mais d'une façon immatérielle. La raison en est que l'acte de la connaissance » ne se limite pas à

ce qui est dans la nature ou l'essence du sujet connaissant; il « s'étend aussi à ce qui est extérieur au sujet qui connaît; nous connaissons, en effet, même les choses qui sont hors de nous. Or, c'est par la matière que la forme d'un être se trouve déterminée à quelque chose d'unique » ; comparée à la matière qui a raison de puissance, la forme a raison d'acte, et l'acte est toujours limité par la puissance : de lui-même, l'acte est illimité, infini; c'est la puissance qui le finit et le limite. Puis donc que la raison de connaissance implique une certaine infinité, une extension qui ne se limite pas à la seule nature du sujet qui connaît, mais va jusqu'aux choses extérieures pour les atteindre, tandis que la raison de matière implique restriction et limitation, « il est manifeste que la raison de connaissance est en sens contraire de la raison de matière. Aussi bien, les êtres qui ne reçoivent les formes que d'une façon matérielle ne sont en aucune manière doués de connaissance, comme les plantes, ainsi qu'il est dit au second livre *de l'Ame* (ch. XII, n. 4; de S. Th., leç. 24). Au contraire, plus un être reçoit d'une manière immatérielle la forme des autres choses, plus sa connaissance sera parfaite. Et voilà pourquoi l'intelligence qui abstrait l'espèce, non seulement de la matière, mais aussi des conditions matérielles individuantes, connaît d'une façon plus parfaite que le sens, en qui la forme de la chose connue est reçue dépouillée de sa matière sans doute, mais revêtue des conditions matérielles. Et parmi les sens eux-mêmes, la vue sera de tous le plus apte à connaître, parce qu'il est moins matériel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 78, art. 3). De même, parmi les diverses intelligences, le degré de perfection sera en raison directe du degré d'immatérialité » ou d'éloignement de la puissance et de rapprochement vers l'acte pur.

Tout acte de connaissance suppose que la forme de l'objet connu se trouve dans le sujet qui connaît. Un être est donc apte à connaître dans la mesure où il est apte à recevoir ou à posséder au dedans de lui la forme des autres êtres. Cette aptitude accuse nécessairement, dans sa forme à lui, tout le contraire de la limitation à une seule raison de forme; car la forme limitée à une seule raison de forme ne saurait avoir en elle, sous leur raison propre, éminemment ou formellement, les formes des

autres êtres. D'autre part, ce qui limite la forme dans sa raison de forme, c'est la matière. Il s'ensuit que plus une forme sera éloignée de la raison de puissance, plus elle sera apte à avoir en elle, sous leur raison propre, les formes des autres êtres, et, par suite, plus elle sera apte à connaître [Cf. q. 14, art. 1].

« Il suit de là manifestement que s'il est une intelligence pouvant connaître toutes choses par son essence, il faut que son essence ait en elle, d'une façon immatérielle, toutes choses ; et en cela les anciens disaient vrai qui voulaient que l'essence de l'âme », si elle devait, par elle-même, être apte à faire connaître toutes les choses matérielles, « eût en elle, actuellement, la nature de toutes les choses matérielles. Or, ceci est le propre de Dieu, que son essence comprenne d'une façon immatérielle toutes choses, de la manière dont l'effet préexiste virtuellement dans sa cause ». Dieu étant, par son essence infinie, la cause de tout ce qui est, Il renferme au dedans de Lui, dans son essence, comme la vertu de la cause renferme son effet, les natures propres de tous les êtres qui sont. Mais ceci n'appartient qu'à Lui. Tous les autres êtres, en dehors de Dieu, sans en excepter l'ange lui-même, ont une nature particulière déterminée à certains effets ; et par suite, même ceux qui connaissent directement leur nature, par elle-même, ne pourront avoir, en vertu de cette nature, que la connaissance propre d'eux-mêmes ; pour avoir la connaissance propre des autres êtres distincts d'eux-mêmes, il leur faudra avoir en eux, surajoutée à leur nature, d'une façon spéciale, la nature propre de ces divers êtres. « Il n'y a que Dieu, déclare saint Thomas, qui puisse, par son essence, connaître toutes choses ; ceci n'appartient ni à l'âme humaine, ni même à l'ange » [Cf. q. 55, art. 1].

L'*ad primum* fait observer que « saint Augustin, dans le texte cité par l'objection, parle de la vision par mode d'imagination où se trouvent impliquées les images des corps. Dans la formation de ces images, l'âme donne quelque chose de sa substance, comme le sujet se donne pour être informé par une forme. Et c'est ainsi qu'elle tire d'elle-même ces images : non pas que l'âme ou quelque chose d'elle se change en telle ou telle image, mais à la manière dont nous disons que d'un corps se fait un être

coloré, selon que le corps est informé par la couleur. Que ce soit là le sens des paroles de saint Augustin, la suite du texte le prouve. Il dit, en effet, que l'âme *garde quelque chose*, non informé par ces sortes d'images, *qui juge librement de la nature de ces images;* et il appelle cette partie de l'âme *l'esprit* ou *l'intelligence.* Quant à la partie informée par ces sortes d'images, savoir l'imagination, saint Augustin dit qu'elle est *commune à nous et aux bêtes* ».

L'*ad secundum* explique le mot d'Aristote. « Aristote n'a pas dit que l'âme fût composée actuellement de toutes choses, comme le disaient les anciens philosophes de la nature; il a dit qu'*elle était en quelque sorte toutes choses,* voulant signifier par là qu'elle est en puissance à » recevoir, pour en être informée et les connaître, les formes de « toutes choses : de toutes choses sensibles, par le sens ; de toutes choses intelligibles, par l'intelligence ».

L'*ad tertium* complète la fin du corps de l'article. « Toute créature, déclare saint Thomas, a un être fini et déterminé. Et voilà pourquoi, si l'essence des créatures supérieures a quelque similitude avec les créatures inférieures, au point de vue du genre qui leur est commun, cependant cette similitude n'est pas complète ; car l'essence de la créature supérieure appartient à une certaine espèce déterminée, en dehors de laquelle se trouve l'espèce des autres créatures » ; chacune d'elles a son espèce distincte et irréductible. « Il n'y a que l'essence de Dieu qui soit la similitude parfaite de tout ce qui est et selon tous les degrés d'être ou les principes d'être qui sont en chaque chose, parce qu'elle est le principe universel de tout ce qui est ». C'est pour cela que Dieu possède suréminemment, dans son unique essence, la raison propre de toutes les essences créées, et qu'Il peut, en Lui-même, connaître toutes choses d'une connaissance propre et distincte (Cf. q. 14, art. 6]. Quant à l'ange, si parfait soit-il, il a sa nature propre et qui n'a point, par rapport aux autres êtres, la raison de cause totale ; et c'est pourquoi il ne peut, en vertu de sa nature, connaître que lui-même d'une connaissance propre et distincte. Par rapport aux autres êtres, il n'aurait, en vertu de sa nature, qu'une connaissance générale et imparfaite ; il lui

faut, pour les connaître distinctement, des espèces proportionnées à la nature de chaque être. A plus forte raison doit-il en être ainsi pour l'âme humaine.

L'essence de l'âme humaine ne saurait être, pour elle, un principe de connaissance par rapport aux choses corporelles; il lui faut des espèces intelligibles surajoutées, qui soient proportionnées à la nature propre des divers corps. — Mais ces espèces, d'où l'âme les tient-elles? Sont-elles innées en elle et les possède-t-elle naturellement, ou lui viennent-elles du dehors? Si elles lui viennent d'ailleurs, serait-ce de certaines formes séparées et subsistantes? Les verrait-elle en Dieu Lui-même? ou plutôt n'est-ce pas du monde des corps qu'elle les reçoit par l'entremise de ses sens? Tels sont les quatre points de doctrine que nous devons examiner dans les quatre articles qui vont suivre. Et, on le voit, c'est la question même de l'origine des idées.

D'abord, si l'âme possède naturellement et d'une façon innée les espèces intelligibles qui lui permettent de connaître le monde des corps. C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'âme connaît toutes choses par des espèces qu'elle a naturellement innées?

Cet article va directement contre la position de tous les philosophes innéistes, quelque forme d'ailleurs que revête leur innéisme, depuis Platon jusqu'à Descartes sans en excepter Kant et ses disciples. — Trois objections veulent prouver que « l'âme connaît toutes choses », dans le monde des corps, « par des espèces qu'elle a au dedans d'elle-même naturellement innées ». — La première cite une parole de « saint Grégoire, dans son homélie sur l'Ascension » (homélie XXIX sur l'Évangile) qui « dit que l'*homme a de commun avec les anges d'entendre*. Or, les anges entendent toutes choses par des formes qu'ils possèdent naturellement; si bien que dans le livre des *Causes* (prop. X)

il est dit que *toute intelligence est pleine de formes*. Par conséquent, l'âme aussi doit avoir, naturellement innées, les espèces des choses, qui lui permettront de connaître les corps ». — La seconde objection fait observer que « l'âme intellective est plus noble que la matière première corporelle. Or, la matière première a été créée par Dieu revêtue des formes auxquelles elle est en puissance. Donc, à plus forte raison, l'âme intellective aura-t-elle été créée par Dieu revêtue des espèces intelligibles. Et dès lors c'est bien par des espèces naturellement innées que l'âme connaît les choses corporelles ». Cette objection nous vaudra une réponse lumineuse de saint Thomas. — « La troisième objection dit que « nul ne peut donner une réponse vraie qu'au sujet de ce qu'il sait. Or, il se trouve que des hommes, même tout à fait simples, n'ayant aucune science acquise, donnent des réponses vraies sur tous les points, si seulement on les interroge d'une façon suivie, comme il est rapporté d'un certain individu dans le *Menon* de Platon (ch. xv et suiv.). Par conséquent, même avant d'acquérir la science, l'homme a la connaissance des choses ; et ceci ne serait pas si l'âme n'avait les espèces intelligibles naturellement innées. Il s'ensuit que l'âme connaît les choses corporelles par des espèces naturellement innées ».

L'argument *sed contra* en appelle à la parole célèbre d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. iv, n. 11 ; de S. Th., lec. 9), parlant de l'intelligence » humaine, « qu'elle est *comme une tablette de cire où rien au début ne se trouve écrit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par énoncer un principe qui commande toute la question actuelle. « La forme, dit-il, est le principe de l'action. Par conséquent, il en sera d'un être par rapport à la forme qui est le principe de l'action, comme il en est de cet être par rapport à l'action elle-même. C'est ainsi que si le fait de monter a pour principe la légèreté, il faudra qu'un corps en puissance seulement par rapport au fait de monter soit aussi en puissance par rapport au fait ou à la condition d'être léger ; il sera au contraire léger en acte, si en fait et actuellement il monte. Or, nous voyons que l'homme » n'est pas toujours en acte « quant au fait de connaître » mais que « parfois » il « est en puissance seulement, soit dans l'ordre

des sens, soit dans l'ordre de l'intelligence ». C'est là un fait certain, indéniable, d'expérience universelle. Et ce qui n'est pas moins certain, au point que tout le monde doit en convenir, même les innéistes, c'est que « l'homme passe d'une telle puissance à l'acte, dans l'ordre de la sensation, par l'action des objets sensibles sur les sens, et dans l'ordre de l'intelligence, par l'enseignement ou la recherche propre. Il s'ensuit que l'âme cognoscitive doit être tenue comme en puissance tant par rapport aux similitudes qui sont le principe de la sensation, que par rapport aux similitudes qui sont le principe de l'intellection ». Dans un cas comme dans l'autre, en effet, ces similitudes sont la forme en vertu de laquelle l'âme agit, et, nous l'avons vu, il en est de la forme principe de l'opération comme de l'opération elle-même, lorsque la forme étant présente il n'y a pas de raison pour que l'opération ne le soit pas. « C'est ce qui a déterminé Aristote à affirmer que l'intelligence, principe de l'opération intellectuelle dans l'âme, n'a pas ses espèces intelligibles naturellement innées, mais se trouve d'abord en puissance, par rapport à ces sortes d'espèces, universellement ».

L'argumentation était plausible, inéluctable même. Cependant, on pouvait essayer d'y échapper dans le sentiment de Platon ou des autres innéistes. « Il arrive parfois », en effet, « que ce qui est actuellement en possession de sa forme n'a pourtant pas l'opération dont cette forme est le principe, en raison de quelque empêchement; et, par exemple, un corps actuellement léger, peut être empêché de monter par quelque obstacle. Pour ce motif, Platon disait que l'intelligence humaine était naturellement en possession de toutes ses espèces intelligibles, mais que son union avec le corps l'empêchait d'en produire les actes ».

Saint Thomas n'accepte pas « cette explication » des innéistes. Il déclare qu'elle « ne semble pas suffisamment se tenir ». — « D'abord, parce que si l'âme a naturellement la connaissance de toutes choses, il ne semble pas qu'elle arrive à un tel oubli d'une si grande connaissance qu'elle ignore complètement l'avoir. Il n'est personne, en effet, qui oublie ce qu'il connaît naturellement, comme, par exemple, que le tout est plus grand que sa partie, et autres choses de ce genre. L'explication devient plus

difficile encore à accepter, si l'on tient que l'âme est unie naturellement au corps, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 76, art. 1); car il est inacceptable que l'opération naturelle d'une chose se trouve totalement empêchée par ce qui lui convient selon sa nature »; il y aurait là un désordre qui remonterait, comme à sa cause responsable, jusqu'à l'Auteur même de la nature, et le penser seulement serait un blasphème. — « En second lieu, la fausseté de cette opinion apparaît manifestement dans le fait que si on manque de quelque sens extérieur, on n'a pas la science des choses qui sont perçues par ce sens; c'est ainsi que l'aveugle-né ne peut avoir aucune idée des couleurs; et ceci ne serait pas, si l'âme avait, naturellement innées, les raisons de toutes les choses qu'elle peut connaître ». Il y a là, comme le faisait remarquer saint Thomas, et comme il l'a redit en tous les passages de ses œuvres où il traite de la même question, une preuve évidente de la fausseté de la thèse innéiste.

« Aussi bien », conclut le saint Docteur, à la fin du corps de l'article, « il faut dire que l'âme ne connaît pas les choses corporelles par des espèces innées ».

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de la similitude qu'on voudrait établir entre l'ange et l'homme. « L'homme a ceci de commun avec l'ange, qu'il est, comme lui, doué d'intelligence; mais il en diffère quant au degré de cette intelligence; et la même différence existe parmi les corps, dont les uns, d'après saint Grégoire lui-même, sont d'ordre inférieur et les autres d'ordre supérieur. C'est ainsi, explique saint Thomas, se plaçant toujours dans l'opinion aristotélicienne, que la matière des corps inférieurs n'est pas totalement remplie par sa forme actuelle, mais demeure en puissance à d'autres formes qu'elle n'a pas, tandis que la matière des corps célestes est totalement remplie par sa forme, de telle sorte qu'elle n'est plus en puissance à aucune autre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 66, art. 2). Et pareillement pour l'intelligence de l'ange : elle est au terme de sa perfection par les espèces intelligibles, selon que le requiert sa nature, tandis que l'intelligence humaine est en puissance par rapport à ces sortes d'espèces » [Cf. sur la différence essentielle entre l'intelligence angélique et l'intelligence de l'homme, ce que nous

avons déjà dit à la question 55, art. 2; et à la question 75, art. 7].

L'*ad secundum* fait remarquer que « la matière première reçoit de sa forme l'être substantiel; et voilà pourquoi elle a dû être créée avec une certaine forme; sans cela, en effet, elle n'aurait pas pu exister. Toutefois, tandis qu'elle existe sous une certaine forme, elle demeure en puissance aux autres. Quant à l'intelligence, elle ne tient pas son être substantiel de la forme intelligible » : elle a son essence et son être propres, dans l'ordre des réalités physiques ou métaphysiques, indépendamment des espèces intelligibles qui doivent l'informer; ces espèces ne l'informent que dans l'ordre *intelligible*. « Aussi bien, n'y a-t-il pas parité », entre elle et la matière première, au sens où l'objection l'entendait. Si la matière première ne peut pas être sans une certaine forme substantielle, l'intelligence humaine peut parfaitement être, au début, et de par sa nature, sans aucune forme intelligible, semblable à la tablette de cire dont parle Aristote et où rien encore ne se trouve écrit.

L'*ad tertium* répond à l'exemple qui avait trompé Platon. « Une interrogation suivie et ordonnée », explique saint Thomas, « va des principes communs directement perçus aux objets propres » ignorés d'abord et que le sujet interrogé apprend précisément par là. « C'est, en effet, de la sorte que la science est causée dans l'esprit de celui qui apprend. Lors donc qu'il donne une réponse vraie touchant les choses au sujet desquelles on l'interroge en second lieu, ce n'est pas qu'il les connût d'abord; c'est qu'il vient de les apprendre. Il importe peu, en effet, que celui qui enseigne procède des principes communs aux conclusions par voie d'affirmation ou par voie d'interrogation. Dans un cas, comme dans l'autre, l'esprit de l'élève acquiert la certitude au sujet de ce qui suit par ce qui précède ». Cette réponse est le résumé du magnifique article *de la Vérité*, q. 11, art. 1, sur le maître qui enseigne. Nous retrouverons plus tard cette doctrine, ici même, dans la *Somme*, exposée tout au long et de façon magistrale (q. 117, art. 1).

Les espèces intelligibles, nécessaires à l'âme humaine pour

connaître les choses du monde des corps, ne sont pas en elle de par sa nature et d'une façon innée. Au début, elle est sans aucune espèce intelligible. Elle est seulement en puissance à être informée par ces sortes d'espèces. Ce n'est que dans la suite et peu à peu qu'elle est informée par elles d'une façon actuelle. — Aussitôt, une nouvelle question se pose. Puisque ce n'est point par elle-même et en raison de sa nature, qu'elle a les espèces intelligibles qui lui sont indispensables pour connaître, d'où ces espèces lui viennent-elles? Serait-ce, comme d'aucuns l'ont voulu, sous l'influence de certaines formes ou substances séparées?

Telle est la question que nous devons examiner à l'article suivant, et dont le sens ou la portée nous apparaîtront mieux du fait même de sa lecture.

Article IV.

Si les espèces intelligibles découlent, dans l'âme, de certaines formes séparées?

Cet article est du plus haut intérêt pour la question de l'origine des idées, en raison des objections que se pose saint Thomas, des réponses qu'il y fait, et de la double opinion exposée et réfutée par lui au corps de l'article. — Trois objections veulent prouver que « les espèces intelligibles découlent, dans l'âme, de certaines formes séparées ». — La première est ainsi conçue : « Tout ce qui est tel par participation a pour cause ce qui est tel par essence; c'est ainsi que ce qui est enflammé se ramène à la flamme comme à sa cause. Or, l'âme intellective, selon qu'elle entend d'une façon actuelle, participe les choses intelligibles; car l'entendement qui entend actuellement est en quelque sorte la chose actuellement entendue » : la chose actuellement entendue doit s'unir à l'entendement qui est dans l'acte d'entendre pour ne former avec lui qu'un seul et même principe de cet acte d'entendre. « Il s'ensuit que les choses, qui, en raison d'elles-mêmes et par leur essence sont entendues toujours actuellement, doivent être causes pour l'âme intellective, qu'elle entende d'une

façon actuelle. D'autre part, il n'y a à être entendues actuellement, par leur essence, que les formes qui existent hors de toute matière »; car les formes matérielles ne sont intelligibles qu'en puissance : selon qu'elles existent en elles-mêmes, les formes matérielles ne peuvent agir que sur les sens, nullement sur l'intelligence. « Donc, les espèces intelligibles, par lesquelles l'âme entend, sont causées en elle par certaines formes séparées ». — La seconde objection dit que « les choses intelligibles sont à l'intelligence ce que les choses sensibles sont aux sens. Or, les choses sensibles qui sont en elles-mêmes, extérieures à l'âme, causent les espèces sensibles qui sont dans les sens et par lesquelles se produit l'acte de sentir. Donc, pareillement, les espèces intelligibles qui sont le principe de notre acte d'entendre seront causées par certains êtres intelligibles qui existeront en eux-mêmes, hors de l'âme; lesquels êtres intelligibles ne sont pas autres que les formes séparées de la matière. Et, par suite, c'est bien de certaines substances séparées que découlent les formes intelligibles de notre esprit ». — La troisième objection en appelle à ce principe, que « tout ce qui est en puissance est amené à l'acte par ce qui est déjà en acte. Si donc notre entendement, existant d'abord en puissance, vient ensuite à l'acte d'entendre, il faudra que ceci ait pour cause l'action d'une intelligence toujours en acte. Et comme tel est le propre des intelligences séparées, il s'ensuit que les espèces par lesquelles nous entendons doivent avoir pour cause des substances séparées ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « dans ce cas, nous n'aurions pas besoin des sens pour notre acte d'entendre; et ceci est manifestement faux, comme en témoigne surtout le fait que si on manque d'un sens déterminé, on ne peut absolument pas avoir la science des choses sensibles qui correspondent à ce sens ».

Ici encore, le corps de l'article est tout entier d'ordre historique et critique. « Il en est, rappelle saint Thomas, pour lesquels les espèces intelligibles de notre entendement procèdent de certaines formes ou substances séparées ». Mais tous ceux qui admettent ce sentiment ne l'expliquent pas de la même manière. « Leur explication est de deux sortes. — Platon, en effet,

ainsi qu'il a été dit (à l'article premier), veut que les formes des choses sensibles existent par elles-mêmes hors de toute matière; telles que la forme de l'homme, qu'il appelait l'*homme par soi*, et la forme ou l'idée du cheval, qu'il nommait le *cheval par soi;* et ainsi du reste. Ces sortes de formes séparées étaient participées, d'après lui, et par notre âme et par la matière corporelle : par notre âme, pour être en elle principes de connaissance; dans la matière corporelle, pour y être principe d'être : en telle sorte que la matière corporelle, du fait qu'elle participe l'idée de pierre, devient cette pierre; et que l'âme intelligente, du fait qu'elle participe cette même idée, connaît actuellement la pierre. D'autre part, la participation de l'idée se fait en raison d'une certaine similitude causée par elle dans le sujet qui la participe; à la manière dont le modèle ou le type est participé dans la copie. De même donc que, pour Platon, les formes sensibles qui sont dans la matière corporelle découlaient des idées comme étant leur similitude, pareillement, les espèces intelligibles de notre entendement étaient des similitudes de ces mêmes idées, causées par elles [Cf. *la Cité*, liv. VI]. C'est pour cela, comme il a été dit plus haut (art. 1), que Platon rapportait aux idées toutes nos sciences et nos définitions ».

Ce sentiment de Platon n'était pas soutenable en saine philosophie. Aussi bien et « parce qu'il est contre la raison même des choses sensibles, que leurs formes » ou leurs natures « subsistent hors de la matière » qui les concrète, « comme Aristote le prouve de multiple façon (*Métaphysiques*, liv. VI, ch. XIV, XV; de S. Th.. liv. VII, leç. 14, 15), à cause de cela, Avicenne, laissant ce sentiment, a affirmé que les espèces intelligibles de toutes les choses sensibles, si elles ne subsistent pas par elles-mêmes hors de la matière, préexistent d'une façon immatérielle dans les intelligences séparées; d'où elles dérivent selon un certain ordre : car, de la première de ces intelligences séparées, elles dérivent dans la suivante, et ainsi de l'une à l'autre, jusqu'à la dernière des intelligences séparées qu'il appelle l'intellect agent; or, c'est de cet intellect agent, comme Avicenne s'en explique lui-même, que les espèces intelligibles dérivent dans nos âmes, et les formes sensibles dans la matière corporelle ».

« L'opinion d'Avicenne, on le voit, concorde avec celle de Platon en ce que les espèces intelligibles de notre entendement découlent de certaines formes séparées; seulement, pour Platon, les espèces correspondant aux choses sensibles existaient en elles-mêmes à l'état séparé, tandis que, pour Avicenne, elles existaient dans l'intelligence agissante. Il y a aussi cette autre différence que, pour Avicenne, les espèces intelligibles ne demeuraient pas dans notre entendement, quand celui-ci cesse de produire son acte d'entendre; il devait, à chaque fois, se tourner du côté de l'intelligence agissante pour les recevoir à nouveau [Cf. Avicenne, *de l'Ame,* partie Ve, ch. VI]. Aussi bien, il ne disait pas que la science fût naturellement attachée à l'âme, comme Platon, qui voulait que la participation des idées demeurât dans l'âme d'une façon immuable et permanente ».

Ainsi donc, bien que leur explication du mode fût différente, Platon et Avicenne convenaient en ceci, que notre âme reçoit du dehors, de substances qui les possèdent actuellement en elles-mêmes, les espèces intelligibles dont elle a besoin pour son acte d'entendre. — « Mais », dit saint Thomas, revenant à la raison foncière, contre laquelle se briseront éternellement toutes les illusions idéalistes, « avec un tel sentiment, il n'est plus possible d'expliquer raisonnablement pourquoi notre âme est unie au corps. On ne peut pas dire, en effet, que l'âme intellective soit unie au corps pour le corps lui-même; car ce n'est pas la forme qui est pour la matière, ni le moteur pour le mobile, mais bien plutôt le contraire. Or, c'est surtout pour son opération propre ou pour l'acte d'entendre que le corps semble être nécessaire à l'âme intellective, puisque, au point de vue de l'être, l'âme ne dépend pas du corps. D'autre part, si l'âme, en vertu de sa nature, est apte à recevoir ses espèces intelligibles sous l'influence seule de certains principes séparés, sans que les sens corporels y soient pour rien, le corps ne sera plus d'aucune utilité pour l'acte d'entendre; et l'on ne voit plus pourquoi l'âme lui serait unie ».

« On dira peut-être que notre âme a besoin des sens dans son acte d'intelligence, parce qu'ils excitent en quelque sorte son attention pour considérer d'une façon actuelle les cho-

ses dont elle porte en elle les espèces intelligibles, reçues des substances séparées; mais cette explication ne paraît pas suffire. Une telle excitation, en effet, ne semble nécessaire qu'en raison d'un certain assoupissement, comme disent les platoniciens, ou d'un certain oubli, qui viendrait à l'âme à cause de son union avec le corps. Il s'ensuit que les sens ne serviraient à l'âme que pour écarter un obstacle dû à son union avec le corps. Et il y a donc toujours que cette union de l'âme avec le corps demeure inexpliquée. — Que si l'on dit, avec Avicenne, que les sens sont nécessaires à l'âme, parce qu'ils l'excitent à se tourner vers l'intelligence active de qui elle reçoit ses espèces, cela non plus ne saurait suffire. Si, en effet, il était dans la nature de l'âme qu'elle entende par les espèces reçues de l'intelligence active, il s'ensuivrait que l'âme pourrait quelquefois se tourner vers cette intelligence, de par la seule inclination de sa nature », car il est inadmissible que la nature n'agisse jamais, laissée à elle seule, dans le sens de son inclination; « ou, encore, qu'excitée par un autre sens, elle se tournerait vers l'intelligence active, à l'effet de recevoir les espèces des objets sensibles dont le sens propre lui manque : en telle manière qu'un aveugle-né pourrait avoir la science des couleurs; chose qui est manifestement fausse ».

Les faits sont là indéniables : l'âme humaine est unie au corps; et elle n'a aucun besoin de son corps pour être, puisqu'elle a son être à elle qui ne dépend pas du corps; le corps, au contraire, participe cet être de l'âme. C'est donc en vue de son opération propre que l'âme est ainsi unie au corps. Mais elle n'aurait aucunement besoin du corps, pour son opération propre, si elle recevait, directement, de certaines formes supérieures séparées, les espèces intelligibles qui sont le principe de cette opération; supposition plus que gratuite et qui est démentie par les faits; car jamais l'âme ne peut agir, d'une action naturelle, sans que les sens n'aient précédé son action propre, ou même ne l'accompagnent. — « Il s'ensuit manifestement », et c'est la conclusion de saint Thomas à la fin de ce magistral article, « que les espèces intelligibles dont notre âme a besoin pour entendre ne découlent pas en elle de certaines formes séparées ».

L'*ad primum* répond que « les espèces intelligibles que participe notre intelligence, se ramènent, comme à leur première cause, à un certain principe qui est intelligible par essence ; lequel principe n'est autre que Dieu. Mais elles dérivent de ce premier principe par l'entremise des formes des choses sensibles et matérielles, desquelles nous tirons notre science comme s'exprime saint Denys » (*Noms Divins*, ch. VII ; de S. Th., leç. 2). Les formes des choses sensibles et matérielles, selon qu'elles existent en elles-mêmes, ne sont intelligibles qu'en puissance ; mais elles sont intelligibles en puissance, et elles le deviendront en acte, sous l'action illuminatrice de l'intellect agent. Or, cela même qu'elles sont intelligibles en puissance, elles le doivent à ce fait qu'elles sont, dans les choses, la reproduction des formes ou des idées qui existent dans l'intelligence divine. — Quelle lumineuse traduction philosophique de cette parole d'un si grand sens : que la nature est le livre même de Dieu par lequel Il se révèle à nos intelligences !

L'*ad secundum* fait observer que « les choses matérielles, selon l'être qu'elles ont » en elles-mêmes et « hors de l'âme, sont actuellement sensibles, tandis qu'elles ne sont pas actuellement intelligibles. Il n'y a donc pas à établir une parité, de ce chef, entre les sens et l'intelligence ».

L'*ad tertium* rappelle que « notre entendement réceptif passe de la puissance à l'acte par l'action d'un être en acte, l'intellect agent, qui est une des puissances de notre âme, ainsi qu'il a été dit (q. 79, art. 4) ; et non par l'action d'une intelligence séparée, du moins comme par sa cause prochaine, car, peut-être, il est loisible d'en appeler à cette action comme à une cause éloignée ». Deux choses sont requises pour que l'intellect possible passe de son état purement potentiel à l'état de possession actuelle par rapport aux espèces intelligibles. Il faut qu'il ait un objet déterminé, et que cet objet déterminé soit actuellement intelligible pour nous. La détermination de l'objet se trouve dans les images que renferment nos facultés sensibles, actuées elles-mêmes par l'action des objets extérieurs. Quant à l'intelligibilité actuelle de ces objets déterminés, c'est, directement et immédiatement, la lumière de notre intellect agent qui la produit ; nullement, à titre

de cause prochaine et proportionnée, l'action d'une substance séparée. Il est vrai que la lumière même de notre intellect agent est une lumière participée; et, à ce titre, nous attribuerons l'actuation de notre entendement réceptif à l'action d'une substance intellective supérieure, c'est-à-dire à l'action même de Dieu, source première de toute lumière intellectuelle, mais nous lui attribuerons cette actuation comme à une cause éloignée. On pourrait aussi attribuer, toujours par mode de cause éloignée, cette actuation à l'action des substances séparées que nous appelons les anges, en ce sens que les anges peuvent faciliter notre opération intellectuelle, soit en proposant des similitudes plus adaptées, soit en fortifiant la lumière naturelle de notre intelligence, comme nous le verrons plus tard (q. 111, art. 1). C'est parce qu'il n'a pas encore traité *ex professo* cette question que saint Thomas use ici du mot « peut-être », qui n'implique aucunement l'hésitation ou le doute. L'action d'une intelligence supérieure doit aussi être invoquée, pour expliquer le passage de la puissance à l'acte de notre intelligence, au sens dont nous avons parlé plus haut, q. 82, art. 4, *ad 3um*.

Ce serait aller directement contre la nature de notre âme intelligente, essentiellement faite pour être unie à un corps, de supposer qu'elle reçoit, toutes prêtes, de certaines formes supérieures séparées, les espèces intelligibles qui doivent l'actuer et lui permettre de connaître les choses corporelles. Quelque sens que l'on donne à une telle assertion, que ce soit le sens platonicien ou le sens du philosophe arabe Avicenne, il est impossible de l'admettre. Nos idées sur le monde des corps n'ont pas une telle origine. — Faut-il en dire autant d'une autre opinion déjà mise en vogue par saint Augustin et que Malebranche devait plus tard pousser jusqu'à l'extrême, celle qui consiste à faire des idées ou des raisons éternelles qui sont en Dieu la source et la raison de toutes nos idées?

Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article V.

Si l'âme intellective connaît les choses matérielles dans les raisons éternelles?

Trois objections veulent prouver que « l'âme intellective ne connaît pas les choses matérielles dans les raisons éternelles ». — La première dit que « s'il est une chose en qui les autres choses soient connues, il faudra évidemment qu'elle soit elle-même la première connue et plus que toutes les autres. Or, l'âme intellective de l'homme, dans l'état de la vie présente, ne connaît pas les raisons éternelles, puisqu'elle ne connaît point Dieu, en qui ces raisons se trouvent; saint Denys, en effet, dit au chapitre premier de la *Théologie mystique*, que *notre âme s'unit à Dieu comme à un objet qu'elle ne connaît pas*. Donc, l'âme ne connaît pas toutes choses dans les raisons éternelles ». — La seconde objection cite le texte de saint Paul « *aux Romains* », ch. I (v. 20), où « il est dit que *les choses de Dieu que nous ne voyons pas sont connues par les choses qui ont été faites*. Or, parmi les choses de Dieu que nous ne voyons pas se trouvent les raisons éternelles. Donc, les raisons éternelles sont connues par les choses matérielles ; et non inversement ». — La troisième objection fait remarquer que « les raisons éternelles ne sont pas autre chose que les idées. Saint Augustin dit, en effet, au livre des *83 Questions* (q. 46), que *les idées sont les raisons fixes des choses, existant dans la pensée divine*. Si donc on admet que l'âme intellective connaît toutes choses dans les raisons éternelles, on retourne à l'opinion de Platon qui voulait que toute science dérive des idées ».

L'argument *sed contra* en appelle au texte classique de « saint Augustin » qui « dit, au douzième livre des *Confessions* (ch. XXV) : *Si tous deux nous voyons que ce que tu dis est vrai, et si tous deux nous voyons que ce que je dis est vrai, où donc, je le demande, voyons-nous cela? Ni moi en toi, ni toi en moi, mais tous deux en cette immuable vérité qui est au-dessus de nos esprits*. Or, c'est dans les raisons éternelles que la vérité im-

muable se trouve contenue. Donc, c'est bien dans les raisons éternelles que l'âme intellective connaît toute vérité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond en citant d'abord un beau texte de saint Augustin, qui nous permettra de ne pas trop redouter l'inconvénient dont se plaignait la troisième objection. « Ainsi que le dit saint Augustin au second livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. XL), déclare saint Thomas, *si, parmi ceux qu'on appelle du nom de philosophes, il en est qui peut-être aient enseigné des choses vraies et en harmonie avec notre foi, nous avons le droit de les considérer comme d'injustes possesseurs et de leur prendre ces vérites pour notre usage. Car il y a aussi, dans la doctrine des païens, certaines imaginations trompeuses et superstitieuses, qu'il est du devoir de chacun de nous d'éviter, quand il sort de leur compagnie.* C'est pour cela, ajoute saint Thomas, que saint Augustin, dont l'esprit avait été imbu des doctrines platoniciennes, quand il a trouvé, dans ces doctrines, des choses en harmonie avec notre foi, les a prises, et a changé en mieux ce qui pouvait être contraire à cette foi. Or, précisément, Platon, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.), enseignait que les formes des choses subsistent en elles-mêmes, séparées de toute matière. Il appelait ces formes du nom d'*idées*, et voulait que notre intelligence connaisse toutes choses en les participant : de même, disait-il, que la matière corporelle, en participant l'idée de pierre, devient pierre; pareillement, notre intelligence, en participant cette même idée, connaît la pierre. — Mais, dit saint Thomas, parce qu'il semble n'être pas conforme à notre foi que les formes des choses subsistent en elles-mêmes et hors de ces choses, indépendamment de toute matière concrète, au sens où les platoniciens l'enseignaient, disant que *la substance par soi* et *la vie par soi* étaient des substances » incréées et « créatrices, comme s'en explique saint Denys, au ch. XI des *Noms Divins* (de S. Th., leç., 4), à cause de cela, saint Augustin, au livre des *83 Questions* (q. XLVI), admit, à la place de ces idées enseignées par Platon, que les raisons de toutes les créatures existaient dans la pensée divine et qu'elles étaient le principe expliquant d'une part la formation des choses, et, de l'autre, toutes les connaissances de l'âme humaine ». La doc-

trine de Platon, ainsi entendue et ainsi corrigée, n'a plus rien que de conforme à notre foi; et nous pouvons, à sa lumière, voir ce qu'il en est du point de doctrine qui nous occupe [Cf. la question 15, où nous avons parlé des *idées* qui sont en Dieu].

« Lors donc que nous nous demandons si l'âme humaine connaît toutes choses dans les raisons éternelles, il faut observer qu'une chose peut être dite connue en une autre d'une double manière. Ou bien, comme dans l'objet que l'on connaît et que l'on voit; auquel sens nous sommes dits voir dans le miroir tout ce dont l'image s'y reflète ». C'est en ce sens que, plus tard, Malebranche et tous les ontologistes exagérés, devaient enseigner que nous voyons toutes choses en Dieu. Mais saint Thomas nous déclare que « de cette manière, l'âme, tant qu'elle vit de la vie présente, ne peut pas voir toutes choses dans les raisons éternelles; ceci est le propre des bienheureux qui voient Dieu et toutes choses en Lui [Cf. q. 12, art. 8-11]. — Il est une autre manière dont une chose est dite être connue en une autre », non plus comme dans l'objet où on la verrait, mais « comme dans le principe qui la fait connaître : c'est comme si nous disions voir dans le soleil », dans sa lumière, « ce que nous voyons par lui », par son action illuminatrice. « En ce sens, il est nécessaire de dire que l'âme humaine connaît toutes choses dans les raisons éternelles dont la participation explique toutes nos connaissances. C'est qu'en effet, la lumière intellectuelle qui est en nous » et qui nous fait connaître toutes choses, « n'est rien autre qu'une similitude participée de la lumière incréée où sont contenues les raisons éternelles ». Dans l'intelligence divine se trouvent contenues, à titre d'objet actuellement connu par Dieu, les essences de toutes choses, qui ne sont que l'essence divine elle-même, vue par Dieu comme imitable au dehors de telle ou telle manière. Ces essences réalisées au dehors par la volonté divine, si elles sont d'ordre matériel, ne peuvent pas agir directement sur une intelligence pour y imprimer leur ressemblance, et si elles sont d'ordre immatériel, seront bien principe de connaissance pour l'intelligence qui est une propriété de leur nature, mais devront être suppléées dans toute autre intelligence créée, par une similitude d'elles-mêmes, car seule l'essence divine peut s'unir immédiate-

ment et par elle-même à une intelligence créée. Il s'ensuit que dans toute intelligence créée, les essences des choses, autres que l'essence propre de telle intelligence, devront, pour être connues d'une connaissance propre et distincte, être suppléées par une similitude appropriée qui les représente. Cette similitude représentative peut être causée dans ces intelligences ou par Dieu Lui-même en qui se trouvent les archétypes de toutes choses, ou par les réalités du dehors qui agiront directement sur les sens, et, à l'aide des images venues des sens, sur l'intelligence, après que ces images auront été spiritualisées en quelque sorte par la lumière de l'intellect agent. Dans un cas comme dans l'autre, tout ce qu'il y a de lumière intellectuelle ou de réalité connaissable, ayant raison de forme représentative dans l'ordre intellectuel, tout cela vient de Dieu, des formes représentatives qui sont en Lui et que nous appelons ses idées. Pour les espèces reçues immédiatement de Dieu, la chose est évidente ; mais, même pour les espèces venues des choses sensibles et rendues intelligibles par l'action illuminatrice de l'intellect agent, la chose ne saurait être mise en doute, puisque la vertu de cet intellect agent, qui, en tombant sur les images venues des sens, les rend aptes à agir sur l'entendement réceptif et les pénètre de cette lumière qui les fait s'épanouir, dans cet entendement, en notions perçues et en premiers principes, — cette vertu n'est qu'une participation de l'intelligence divine où toutes choses se trouvent à l'état intelligible. « Aussi bien nous lisons dans le psaume IV (v. 6, 7) : *Il en est beaucoup qui disent : qui donc nous montrera le bien?* et à cette question le Psalmiste répond : *La lumière de votre face, Seigneur, est empreinte sur nous*, comme s'il disait : c'est par l'empreinte même de la lumière divine en nous que toutes choses nous sont montrées ».

« Cependant, ajoute saint Thomas, comme la lumière intellectuelle qui est en nous ne suffit pas, à elle seule, pour que nous ayons la science des choses matérielles, mais qu'il y faut aussi les espèces intelligibles tirées des choses » ; car, nous l'avons dit, notre entendement réceptif est déterminé à connaître tel objet, en tant que tel, par la détermination venue de l'objet sensible qui existe au dehors ; « à cause de cela, ce n'est point par la

seule participation des raisons éternelles que nous avons la connaissance des choses matérielles, ainsi que le disaient les platoniciens, voulant que la seule participation des idées pût suffire à expliquer toute science. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, au quatrième livre de *la Trinité* (ch. XVI) : *Les philosophes qui ont pu se persuader, à l'aide de documents très certains, que toutes les choes temporelles sont la réalisation des raisons éternelles, ont-ils pu voir, dans ces mêmes raisons, ou en tirer le nombre des divers genres d'animaux, ou compter chacune de leurs générations? N'ont-ils pas cherché toutes ces choses en s'enquérant des divers temps et des divers lieux?* »

Voilà donc en quel sens, d'après saint Augustin lui-même, nous devons entendre que toutes choses sont vues par nous dans les raisons éternelles. C'est en ce sens que toute la lumière des principes qui est en nous et qui nous permet de juger intellectuellement de toutes choses, vient de Dieu, en qui se trouvent les raisons propres de toutes choses; mais la connaissance déterminée des diverses choses que nous connaissons, nous la devons à l'action spéciale des divers êtres matériels qui agissent sur nos sens, et, par eux, grâce à la lumière des principes, sur notre intelligence, comme nous l'allons préciser à nouveau dans l'article suivant.

« Et qu'en effet, saint Augustin n'ait pas entendu que nous connaissions toutes choses dans les raisons éternelles ou dans l'immuable vérité, comme si c'étaient les raisons éternelles elles-mêmes qui fussent vues par nous », soit à la manière dont l'entendait Platon, soit à la manière dont Malebranche devait plus tard s'en expliquer, ou même Rosmini [Cf. *Denzinger*, n° 1736 et suiv.], « on le voit parce qu'il dit lui-même au livre de *83 Questions* (q. XLVI), affirmant que *ce n'est pas toute âme raisonnable et n'importe laquelle qui est représentée comme étant apte à cette vision* des raisons éternelles en elles-mêmes, *mais seulement celle qui aura été trouvée sainte et pure*, comme le sont les âmes des bienheureux. — Par là même, ajoute saint Thomas, se trouvent résolues toutes les objections »; car elles allaient toutes à conclure que nous ne voyons pas les raisons éternelles en elles-mêmes; ce que nous concédons volontiers.

Nous savons en quel sens peut être gardée l'expression augustinienne, que nous voyons toutes choses, même les choses matérielles, dans les raisons éternelles. Cela veut dire simplement que nous voyons toutes choses, au point de vue intellectuel, dans la lumière des premiers principes, qui est en nous la participation de la lumière éternelle et indéfectible de Dieu. — Ce n'est donc pas, au sens propre et formel, d'êtres supérieurs à nous, non pas même de Dieu, que nous tenons, comme la recevant toute faite, notre connaissance intellective du monde matériel. Et comme nous ne l'avons pas non plus de par notre nature, il ne nous reste plus qu'à nous tourner du côté des choses matérielles elles-mêmes, pour nous demander si c'est de là que cette connaissance nous vient.

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la connaissance intellective nous vient des choses sensibles?

Cet article, nous l'allons voir, sera le dernier mot du saint Docteur sur l'origine de nos idées. — Trois objections veulent prouver que « la connaissance intellective ne vient pas des choses sensibles ». — La première est l'argumentation même de « saint Augustin, au livre des *83 Questions* » (q. IX). Il « dit que *nous ne devons pas attendre des sens du corps la vérité pure*. Et il le prouve d'une double manière. D'abord, parce que *tout ce que les sens du corps atteignent est soumis à un perpétuel changement; or, ce qui ne demeure pas ne saurait être perçu*. Ensuite, parce que *tout ce que nous percevons par les sens du corps, même quand les sens n'agissent plus, demeure sous forme d'images, comme il arrive dans le sommeil ou dans la folie; or, nous ne pouvons point par les sens discerner si ce sont les objets eux-mêmes ou leurs images qui nous affectent; et, par suite, nous ne pouvons rien connaître, puisque la première des choses est de discerner le vrai du faux*. Saint Augustin conclut de là qu'il n'y a pas à attendre la vérité de la perception des

sens. Puis donc que la connaissance intellectuelle perçoit la vérité, ce n'est point des sens qu'il faut attendre cette connaissance ». — La seconde objection est une autre argumentation de « saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* » (ch. XVI), où il « dit : *Il n'y a pas à supposer que le corps agisse sur l'esprit, comme si l'esprit était soumis, par mode de matière, à l'action du corps ; car toujours celui qui agit est supérieur, en tant que tel, à celui qui pâtit.* D'où saint Augustin conclut que *l'image du corps n'est pas produite par le corps dans l'esprit, mais c'est l'esprit lui-même qui la forme au dedans de lui.* Il s'ensuit que la connaissance intellectuelle ne dérive pas des choses sensibles ». — La troisième objection dit que « l'effet ne s'étend pas au delà de la vertu de sa cause. Or, la connaissance intellectuelle s'étend au delà des choses sensibles ; car nous entendons des choses que les sens ne peuvent pas percevoir. Donc, la connaissance intellectuelle ne dérive pas des choses sensibles ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité d' « Aristote », qui « prouve, au premier livre des *Métaphysiques* (ch. I, n. 2, 4 ; de S. Th., leç. I) et à la fin du second livre des *Analytiques* (ch. XV, n. 5 ; de S. Th., leç. 20), que le principe de notre connaissance est dans le sens ». — Dans l'argument *sed contra* de l'article I, q. 2, *quodlibet 8*, saint Thomas dit que « toute la doctrine des philosophes paraît être l'aveu de cette vérité que le sens reçoit du sensible, l'imagination du sens, et l'intelligence de l'imagination ». — On ne pouvait mieux marquer la place de la question actuelle dans la philosophie ; et certainement les philosophes modernes n'y contrediront pas, eux qui, par un excès d'ailleurs blâmable, veulent renfermer toute la philosophie dans les seuls problèmes de la psychologie, sinon même de l'idéologie.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir qu' « au sujet de la question actuelle, il y a eu parmi les philosophes une triple opinion. — Démocrite, en effet, a enseigné qu'*il n'y avait aucune autre cause de nos connaissances, sinon que des corps auxquels nous pensons, viennent et pénètrent jusque dans nos âmes, les images qui émanent de ces corps,* ainsi

que saint Augustin le rapporte dans son épître à *Diascore* (ch. IV). Aristote aussi, dans son livre *du Sommeil et de la Veille* (ch. II; de S. Th., leç. 2), dit que Démocrite a voulu expliquer toutes nos connaissances par des images ou des émanations ». — C'est la thèse matérialiste en ce qu'elle a de plus grossier. Elle devait être reprise par bien des philosophes modernes, qui professent la même doctrine presque dans les mêmes termes. — « La raison de cette opinion, dit saint Thomas, fut que Démocrite lui-même, et aussi les anciens philosophes naturalistes » (nous devons en dire autant des modernes matérialistes), « n'admettaient pas que l'intelligence diffère du sens, comme le remarque Aristote au livre *de l'Ame* (liv. III, ch. III, n. 1, 2 ; de S. Th., leç. 4). Dès lors, et parce que le sens est soumis à l'action du sensible, ils pensaient que toute notre connaissance a pour cause la seule immutation due à l'action des objets sensibles ; laquelle immutation s'expliquait, d'après Démocrite, par des sortes d'émanations d'images ».

« Platon, au contraire, affirma que l'intelligence différait du sens ; et que l'intelligence était une vertu immatérielle n'usant pas d'un organe corporel dans son acte propre. Et parce que ce qui est incorporel ne peut pas être soumis à l'action des corps, il enseigna que la connaissance intellectuelle était due, non pas à l'immutation de l'intelligence par les objets sensibles, mais à la participation des formes intelligibles séparées, ainsi qu'il a été dit » (art. 4, 5). C'était poser le principe de toutes les exagérations où devaient se perdre les purs idéalistes. Descartes, Malebranche, Kant, Rosmini, s'expliqueront autrement que ne l'avait fait Platon; mais tous partiront du même principe, que l'intelligence immatérielle ne saurait dépendre, dans son action propre, des réalités du monde sensible. — Il y avait une autre particularité dans la doctrine de Platon; elle portait sur les sens eux-mêmes. « Il disait que même le sens était une puissance totalement active, agissant par elle-même. D'où il suivait que le sens non plus n'était pas soumis à l'action des objets sensibles; il était une certaine vertu spirituelle. Seuls, les organes des sens étaient soumis à l'action des objets sensibles; et ils avaient pour mission, une fois mis en acte par les réalités extérieures, de provo-

quer l'âme en quelque sorte, ou de l'exciter à former au dedans d'elle-même les espèces ou les images des choses sensibles ». Il ne serait pas difficile de retrouver dans cette explication de Platon le sentiment qui devait être plus tard celui de Descartes, et même aussi celui de Kant, avec ses formes *a priori* du temps et de l'espace. Il n'est pas jusqu'à « saint Augustin » qui ne « semble toucher cette opinion, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXIV), où il dit que *le corps ne sent pas, mais l'âme par le corps dont elle se sert comme d'un messager, pour former au dedans d'elle-même ce qu'il lui annonce du dehors.* — Ainsi donc, dans l'opinion de Platon », et, à des degrés divers, dans celle de tous les idéalistes purs, « ni la connaissance intellectuelle ne procède de la connaissance sensible, ni même la connaissance sensible ne provient totalement des choses sensibles ; mais les choses sensibles excitent l'âme à sentir, et, pareillement, les sens excitent l'âme intellective à entendre ».

Telles sont les deux positions extrêmes des philosophes, les uns ne voulant pas sortir du monde sensible, les autres vivant dans un monde où les réalités sensibles n'ont aucune action. Entre ces deux extrêmes, « Aristote suivit une route de milieu. Il affirma, avec Platon, que l'intelligence diffère du sens ; mais il dit que le sens n'avait pas d'opération propre, à l'exclusion du corps : pour lui, sentir n'est pas l'acte de l'âme seule, c'est l'acte du composé ; et il dit la même chose pour toutes les autres opérations de la partie sensible. Puis donc qu'il n'y a pas de difficulté à ce que les sensibles extérieurs à l'âme agissent sur le composé, Aristote admit, avec Démocrite, que les opérations de la partie sensible ont pour cause l'action des sensibles extérieurs sur les sens ; non par mode d'émanation, comme l'avait dit Démocrite, mais par un certain acte ; d'ailleurs, Démocrite disait que toute action était une transmission d'atomes, comme on le voit au premier livre *de la Génération* » (ch. VIII, n. 1, 2) : il ne soupçonnait pas la grande doctrine du passage de la puissance à l'acte par l'opération d'un agent proportionné. — « Quant à l'intelligence, Aristote affirma qu'elle avait une opération où le corps n'avait point de part. Dès lors, et parce que rien de corporel ne sau-

rait agir directement sur une faculté incorporelle, il ne suffisait plus, d'après Aristote, pour expliquer l'opération intellectuelle, d'une impression des corps sensibles ; il fallait quelque chose de plus noble ; car toujours *l'agent l'emporte en dignité sur le patient*, comme il dit lui-même *(de l'Ame*, liv. III, ch. v, n. 2 ; de S. Th.; leç. 10). Non pas toutefois que l'opération intellectuelle fût causée en nous par la seule impression d'êtres supérieurs, comme l'avait voulu Platon ; mais, pour Aristote, il s'agit de cet agent plus élevé et plus noble qu'il appelle l'intellect agent, dont nous avons parlé plus haut (q. 79, art. 3, 4), et qui, par mode d'une certaine abstraction, rend actuellement intelligibles les images venues des sens. — Ainsi donc, à tenir compte des images, l'opération intellectuelle est causée par l'action du sens. Mais parce que les images ne suffisent pas à actionner l'entendement réceptif, qu'il y faut, au préalable, une action de l'intellect agent les rendant actuellement intelligibles, on ne peut pas dire que la connaissance sensible soit la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle ; elle est plutôt, en quelque sorte, la matière de cette cause ».

Par ce dernier mot, que Cajétan ne craint pas de qualifier ici de « divin — *divina vox* », saint Thomas trace la ligne de démarcation, qui séparera à tout jamais le réalisme d'Aristote du réalisme des matérialistes, qu'ils s'appellent d'ailleurs de ce nom ou de tout autre, positivistes ou sensualistes. — Nous admettons, nous, que toutes nos connaissances, même nos connaissances les plus transcendantes dans l'ordre intellectuel, ont pour première origine l'action du monde sensible et matériel sur nos sens ; mais cette action n'est pas l'unique cause qui explique l'opération de notre entendement et le caractère ou la nature des idées qui sont en lui, ce n'est qu'*un élément partiel de la cause totale*. La cause totale, c'est la lumière de l'intellect agent qui pénètre, de son action transcendante, les images sensibles, et, ne faisant plus avec elles qu'un principe d'action qui s'imprime dans l'entendement réceptif, y devient, sous l'action même de cet entendement, notions premières, principes premiers, notions complexes et conclusions de toutes sortes, dont l'ensemble constitue notre science humaine. Il suit de là que si le monde matériel et son action

sensible ont une part très grande dans la constitution de nos idées, ce n'est qu'une part d'ordre matériel : tout ce qui est formel, au sens de lumière intellectuelle, dans ces idées, vient, comme de sa cause immédiate et proportionnée, de la lumière de l'intellect agent. — Et nous voyons, une fois de plus, l'importance souveraine de cette doctrine relative à l'intellect agent, dont nous avons déjà dit (q. 79, art. 3, 4) que, sans elle, il est impossible de donner du problème de nos connaissances une explication quelconque, sans tomber dans les excès du sensualisme ou dans ceux de l'idéalisme. Le présent corps d'article vient de nous en fournir une nouvelle démonstration.

L'*ad primum* répond que « les paroles de saint Augustin, citées dans l'objection, signifient qne la vérité ne doit pas être recherchée totalement dans les sens. Il y faut la lumière de l'intellect agent qui nous fait saisir ce qu'il y a d'immuable vérité dans les choses qui passent, et qui nous permet de discerner les choses elles-mêmes de ce qui n'est que leur similitude ». En tombant sur les images venues des sens, la lumière de l'intellect agent abstrait de ces images plus ou moins chargées de notes contingentes, les traits essentiels qui permettront à l'entendement réceptif de connaître, au plus intime de lui-même, l'essence de la chose, et de composer ensuite, avec ces diverses essences, tout l'édifice de ses connaissances rationnelles, où il distinguera parfaitement, en vertu de la même lumière qui éclaire tout en lui, ce qu'il y a d'objectif et ce qu'il y a aussi de subjectif dans cet édifice rationnel. A plus forte raison, pourrons-nous, à l'aide de cette lumière, discerner la différence qui existe entre l'état de veille et l'état de sommeil, entre l'état de maladie ou l'état de santé.

L'*ad secundum* fait observer que « saint Augustin, dans le texte cité par la seconde objection, parle, non pas de la connaissance intellectuelle, mais de la vision imaginative. Et parce que, dans l'opinion de Platon, l'imagination a son opération qui n'a pour principe que l'âme seule », sans que le corps y ait aucune part, comme nous le disons, nous, avec Aristote, de l'opération intellectuelle, « saint Augustin, pour montrer que les corps n'impriment pas leur similitude dans la faculté imaginative, mais que l'âme seule forme elle-même ces images, a usé de la même rai-

son dont use Aristote pour prouver que l'intellect agent est un principe séparé de tout organe, savoir : que l'*agent l'emporte en dignité sur le patient*. Aussi bien, faut-il, sans aucun doute, en adoptant cette opinion, placer dans l'imagination, non pas seulement une puissance passive, mais aussi une puissance active. Que si nous disons, avec Aristote, que la faculté imaginative est une vertu du composé » et non pas de l'âme seule, « il n'y a plus aucune difficulté ; car le corps sensible », dont nous faisons le principe actif, destiné à actuer cette puissance, « est plus noble que l'organe de l'animal », au point de vue de la qualité sensible ; « il se compare, en effet, à lui, comme l'être en acte à l'être en puissance, étant, par exemple, lui-même, actuellement informé par la couleur, tandis que la pupille de l'œil ne l'est qu'en puissance. — D'ailleurs », ajoute saint Thomas, même en se plaçant dans l'opinion d'Aristote, « on pourrait dire que si la première immutation de la vertu imaginative est due à l'action des objets sensibles, puisque l'*imagination est un mouvement causé par le sens*, ainsi qu'il est dit au livre *de l'Ame* (liv. III, ch. III, n. 13; de S. Th., leç. 6), cependant il est une certaine opération de l'âme, dans l'homme », qui tout en restant une opération d'ordre sensible, « divise et compose pour former certaines images des choses qui n'ont jamais été perçues par les sens » ; c'est ainsi qu'avec l'image de l'or et l'image de la montagne, que les sens ont perçues, notre imagination peut se représenter l'image d'une montagne d'or, que nous n'avons jamais perçue [Cf. q. 78, art. 4]. — « Et dans ce sens, on peut expliquer les paroles de saint Augustin », même sans recourir à une certaine influence de Platon sur lui [Cf. art. 2, *ad 1um*].

L'*ad tertium* redit que « la connaissance sensible n'est pas toute la cause de la connaissance intellectuelle. Et voilà pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner si la connaissance intellectuelle va au-delà de la connaissance sensible ». Ceux qui ont accusé Aristote et saint Thomas de tomber dans le matérialisme ou dans le sensualisme, par leur théorie de la connaissance, n'avaient pas pris garde à la distinction essentielle que nous avons soulignée à la fin du corps de l'article, et que saint Thomas vient de nous rappeler ici.

C'est dans le monde sensible que se trouve pour nous, en ce qui est de leur élément matériel, la première source de nos idées. La source de la lumière qui transformera et spiritualisera cet élément matériel, est en nous, causée par Dieu Lui-même. C'est une propriété essentielle de notre âme spirituelle. Pour que nous puissions faire acte d'intelligence, il faut que ces deux éléments soient unis et ne forment plus qu'un seul et même principe, ayant raison d'espèce intelligible et venant actuer notre entendement réceptif. Voilà l'unique moyen, pour nous, de connaître. Nos espèces intelligibles sont une résultante de l'image des choses sensibles venues du dehors, par l'entremise des sens extérieurs, jusque dans nos facultés sensibles intérieures, et de la lumière de l'intellect agent tombant sur ces images pour les faire passer de l'ordre sensible à l'ordre intelligible. — Nous venons de voir et de déterminer le rôle du monde ou des images sensibles dans la constitution des espèces intelligibles, qui sont, pour nous, l'unique moyen naturel de connaître. Mais une fois que ces espèces intelligibles se trouveront constituées, pourrons-nous vaquer aux actes de la vie intellectuelle, sans avoir besoin désormais du secours des images sensibles ou de l'action des sens ; ou bien continuerons-nous d'en dépendre, et jusqu'où ira cette dépendance. Tel est l'objet des deux derniers articles qu'il nous reste à examiner. — D'abord, continuerons-nous à dépendre des images sensibles ou de l'action des sens.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'intelligence peut entendre, d'une façon actuelle, à l'aide des espèces intelligibles qu'elle a au dedans d'elle-même, sans se tourner du côté des images ?

Cet article est un des plus délicats, comme aussi un des plus importants, pour nous permettre de bien saisir la vraie nature de notre opération intellectuelle. — Trois objections veulent prouver que « l'intelligence peut entendre, d'une façon actuelle, à l'aide des espèces intelligibles qu'elle a au dedans d'elle-même,

sans se tourner du côté des images ». — La première dit que « l'intelligence est constituée en acte par l'espèce intelligible qui l'informe. Or, du fait que l'intelligence est un acte, elle agit. Donc les espèces intelligibles suffisent pour que l'intelligence entende d'une façon actuelle, et il n'est pas besoin qu'elle se tourne du côté des images ». — La seconde objection fait observer que « l'imagination dépend du sens plus que l'intelligence ne dépend de l'imagination. Or, l'imagination peut se former des images, même en l'absence des choses sensibles. Donc, à plus forte raison, l'intelligence pourra aussi entendre, d'une façon actuelle, sans se tourner du côté des images ». — La troisième objection remarque que « les choses incorporelles ne peuvent pas avoir d'images » qui leur correspondent, attendu que l'imagination est liée aux conditions du temps et de l'espace. « Si donc notre intelligence ne pouvait rien entendre, d'une façon actuelle, sans se tourner du côté des images, il s'ensuivrait qu'elle ne pourrait rien connaître d'incorporel. Et cela est manifestement faux; car nous connaissons la vérité elle-même, et Dieu, et les anges ». — Les trois objections formulées sont très intéressantes et nous vaudront d'importantes réponses de saint Thomas.

L'argument *sed contra* cite simplement le mot classique d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 12) que l'*âme n'entend rien sans image* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est impossible que notre intelligence, dans l'état de la vie présente, où elle est unie à un corps passible, entende quoi que ce soit, d'une façon actuelle, sans se tourner du côté des images venues des sens ». Saint Thomas en fournit « deux indices »; et ensuite il en donne la raison.

« Le premier des deux indices consiste en ceci, que l'intelligence étant une faculté qui n'use pas, dans son opération, d'organe corporel, elle ne serait en aucune manière, empêchée, dans l'exercice de son opération, par la lésion des organes du corps, s'il n'était requis, pour son acte, l'acte d'une puissance liée à des organes. Or, se trouvent liés à un organe corporel, les sens, l'imagination et toutes les autres puissances de la partie sensitive. Il s'ensuit manifestement que les actes de l'imagination et des

autres facultés sensibles seront requis pour que l'intelligence puisse produire son acte d'entendre; et cela, non pas seulement quand elle acquiert pour la première fois la science, mais même quand elle use de la science déjà acquise. Nous voyons, en effet, que si l'acte de l'imagination est empêché par la lésion de l'organe, comme il arrive chez les frénétiques, ou pareillement l'acte de la mémoire, comme il arrive quand le sujet est en léthargie, l'homme ne peut faire usage actuellement de la science qu'il possède ». C'est là un fait d'observation universelle. — On peut apporter « un second indice » qui est un fait d'expérience. « Chacun, en effet, peut expérimenter en lui-même que tout effort tenté pour comprendre une chose, l'amène à former au dedans de lui certaines images, par mode d'exemples, où il tâche, en quelque manière, de voir ce qu'il s'applique à entendre. Et de là vient aussi que si nous voulons faire entendre une chose à quelqu'un, nous lui proposons des exemples d'où il pourra tirer des images qui lui permettront de comprendre ».

Voilà donc les deux indices que nous rappelle saint Thomas et qui sont, en effet, singulièrement éloquents, pour nous convaincre de cette vérité, que notre intelligence, dans son état d'union avec un corps passible, ne peut produire aucun acte de connaissance, sans faire appel au secours des images ou des représentations sensibles. Mais cette vérité une fois prouvée par l'observation et l'expérience, il s'agissait d'en fournir l'explication rationnelle. C'est ce que va faire saint Thomas dans la seconde partie du corps de l'article.

« La raison de ce fait est que la puissance de connaître est proportionnée à son objet. De là vient que l'intelligence angélique, totalement séparée du corps, a pour objet propre la substance intelligible, également séparée des corps; et c'est par ces sortes d'objets intelligibles, qu'elle connaît le monde de la matière » : soit d'une façon vague et générique, par la connaissance de sa propre substance ou des substances supérieures, soit par des espèces appropriées mais causées immédiatement par Dieu, s'il s'agit de la connaissance propre et distincte de ces êtres matériels [Cf. q. 57]. « L'intelligence humaine, au contraire, qui est unie à un corps, aura pour objet propre l'essence ou la nature

qui existe dans la matière corporelle ». Son objet est bien l'être, comme pour toute intelligence, ainsi que nous l'avons dit plus haut (q. 78, art. 1); mais elle ne peut atteindre directement que l'être dont la nature est d'exister, comme elle-même, dans le monde de la matière; l'être qui n'existe pas ainsi, qui a un mode d'être supérieur à son mode d'être, elle ne le connaîtra qu'indirectement. Elle a pour objet propre et proportionné, les natures abstraites des choses matérielles; « et c'est par ces sortes de natures des choses visibles ainsi connues directement, qu'elle s'élève à une certaine connaissance des choses invisibles [Cf. q. 12, art. 4]. D'autre part, il est essentiel à ces sortes de natures des choses matérielles, d'exister d'une façon concrète en des individus déterminés » : ces natures ne sauraient exister, en elles-mêmes et hors de notre esprit, à l'état d'abstraction; elles n'existent d'une façon réelle qu'à l'état concret et individué. La raison en est que dans leur essence la matière se trouve impliquée : impossible d'avoir l'idée de l'homme, ou son essence, sans que le concept de corps ou de matière ne se trouve joint au concept d'âme ou d'esprit : on définit l'homme, en effet, un *animal raisonnable*. Or, dès que la matière se trouve réalisée ou existante, elle se trouve déterminée et fixée dans telles limites d'espace et de temps; ce qui est la raison même d'individuation. « C'est ainsi qu'il est essentiel à la nature de la pierre d'exister dans telle pierre déterminée » ou dans telle autre; mais il ne se peut pas qu'elle existe et qu'elle ne soit en aucune pierre déterminée : « de même, pour la nature du cheval, et pour toutes les autres natures matérielles ». Si donc, comme on n'en saurait douter, il n'est pas possible d'avoir la connaissance complète et absolument vraie d'une chose, sans connaître les conditions d'existence de cette chose, « il s'ensuit que la nature de la pierre ou de toute autre chose matérielle ne pourra être connue complètement et dans toute sa vérité, que si on la connaît comme existant dans tel ou tel être individué et particulier. Et parce que le particulier n'est saisi » directement « que par le sens et l'imagination, de là vient que c'est une nécessité, pour l'intelligence, quand elle veut connaître, d'une façon actuelle, son objet propre, qu'elle se tourne du côté des images, afin de contempler

la nature universelle, selon qu'elle existe dans tel individu particulier. — Que si, remarque saint Thomas, l'objet propre de notre intelligence était une certaine forme séparée, ou si les natures des choses sensibles subsistaient hors des individus qui les concrètent » et à l'état d'abstraction, « comme le voulaient les platoniciens, il n'y aurait aucune nécessité à ce que notre intelligence se tourne du côté des images chaque fois qu'elle voudrait produire son acte d'entendre ».

Cet article, on le voit, est la contre-épreuve de toutes nos précédentes conclusions. Il les suppose et les confirme tout ensemble. Il les suppose; car on ne pourrait, sans cela, donner aucune raison plausible des faits que l'observation et l'expérience nous révèlent ; mais, d'autre part, l'existence indubitable de ces faits confirme nos conclusions précédentes qui seules peuvent les expliquer. — Et toute la raison de cette doctrine consiste en ceci, que notre intelligence a pour objet propre et connaturel, sans lequel il lui est impossible, étant donnée sa nature, de rien connaître, les natures abstraites des choses matérielles.

L'*ad primum* répond que « les espèces » intelligibles « conservées dans l'entendement réceptif, s'y trouvent d'une façon habituelle, quand cet entendement n'agit pas d'une façon actuelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 79, art. 6). Le fait donc que ces espèces sont dans l'entendement réceptif ne suffit pas pour expliquer l'acte même d'entendre. Pour que cet acte se produise, il faudra user d'une façon actuelle des espèces conservées à l'état d'habitude ». Et précisément l'usage de ces espèces, devant se faire, « selon qu'il convient aux choses ou aux réalités dont elles sont les espèces et qui ont pour condition essentielle de ne pouvoir exister que concrétées en des individus particuliers », il faudra donc qu'à chaque fois que l'acte d'entendre devra se produire, la nature dont l'intelligence possède l'espèce intelligible soit vue dans son rapport d'existence avec tel ou tel des individus qui la concrètent. — On remarquera ce qu'il y a d'harmonieux et de profondément humain dans cette doctrine de saint Thomas, et comment tout en revendiquant le côté transcendant, immuable et universel, de nos idées, elle en assure l'objectivité et la réalité, par leur rapport de dépendance avec le monde des

réalités extérieures. Où trouver une doctrine plus forte et plus sainement positiviste?

L'*ad secundum* n'accepte pas la parité qu'on voulait faire entre l'imagination et l'intelligence. « L'image contenue dans l'imagination reproduit la chose avec ses caractères particuliers », telle qu'elle existe au dehors et qu'elle a agi sur le sens; « et c'est pour cela que l'imagination n'a pas besoin d'une autre similitude » qui vienne l'assurer pour ainsi dire des conditions dans lesquelles la chose existe ou peut exister au dehors : la chose existe, ou a existé, ou peut exister telle qu'elle est dans l'imagination. « Il n'en est pas de même pour l'intelligence », ainsi qu'il a été dit. Il n'est pas essentiel à l'image contenue dans l'imagination d'exister autrement, c'est-à-dire avec d'autres traits que ceux qu'elle a dans l'imagination, puisqu'elle se trouve là avec toutes ses conditions individuantes, moins la matière elle-même. Dans l'intelligence, au contraire, elle existe d'une manière telle qu'elle ne peut pas exister ainsi au dehors, dans la réalité; et les conditions de son existence qui manquent à cette nature selon qu'elle est dans l'intelligence, sont précisément les conditions qui se trouvent dans l'imagination; non pas que ces conditions prouvent, par elles-mêmes, que la chose existe; et voilà pourquoi l'imagination peut se tromper et nous tromper sur le *fait de l'existence*, que seuls les sens extérieurs peuvent contrôler; mais, avec les notes individuantes de l'imagination, on a toutes les conditions requises pour que la chose puisse exister; et cela suffit à la connaissance de cette nature en tant que telle.

L'*ad tertium* répond que « les choses incorporelles qui ne peuvent pas avoir d'image propre, sont connues par nous selon qu'elles disent un certain rapport aux corps sensibles qui ont leur image. C'est ainsi que nous connaissons la vérité par la considération des choses au sujet desquelles nous voyons qu'elles sont vraies » : nous ne voyons pas la vérité en elle-même; nous voyons des choses vraies, et nous en abstrayons le concept de vérité. « De même, pour Dieu, nous le connaissons sous sa raison de cause qui excède tous ses effets et n'a aucune de leurs imperfections. Pareillement, pour les autres substances incorpo-

relles, nous ne les connaissons, dans l'état de la vie présente, qu'en éloignant d'elles nos imperfections, ou par tout autre mode de comparaison avec le monde des corps. Et voilà pourquoi, toutes les fois que nous voulons faire acte d'intelligence au sujet de ces choses ou de ces substances incorporelles, nous avons besoin de nous tourner du côté des images des corps, bien que ces sortes de substances n'aient pas elles-mêmes d'images ».

Cet *ad tertium* met en pleine lumière le côté si humain de l'admirable doctrine de saint Thomas, que nous soulignions tout à l'heure. Il n'en est pas qui soit plus de nature à justifier le caractère propre de nos connaissances, le rôle de chacune de nos facultés, depuis les sens extérieurs et l'imagination, jusqu'à la faculté d'ordre proprement intellectuel qui est en nous, et les conditions les meilleures dans lesquelles ces facultés doivent agir pour que notre acte de connaissance soit aussi parfait qu'il le peut être. Vouloir procéder par abstraction pure, sans tenir aucun compte de l'imagination, serait se mettre en dehors des conditions où doit être notre intelligence pour connaître parfaitement et complètement le vrai. Mais, d'autre part, exagérer le rôle de l'imagination, ou s'y tenir trop servilement, et ne pas appuyer comme il convient du côté de l'abstraction serait s'égarer plus encore. La perfection, pour nous, consiste à user sagement et sobrement de l'imagination sous l'empire suprême de la faculté abstractive, ou comme s'exprime divinement saint Thomas, à contempler la nature abstraite dans l'image qui la concrète. Plus l'image sera nette, précise, adaptée; et plus l'intelligence saura voir dans cette image l'idée qu'elle contient : plus notre connaissance sera vraie, lumineuse, et parfaite. On peut dire que c'est l'union ou l'harmonie de ces deux conditions essentielles à toute connaissance humaine, qui constitue, selon ses degrés divers, le talent et même le génie, soit au point de vue philosophique, soit au point de vue littéraire. — Toutefois, l'une des deux conditions dont nous venons de parler, pour être complète, ne doit pas se limiter au seul rôle de l'imagination ou des images subjectées en elle; il y faut l'usage parfait de tout ce qui touche à la connaissance sensible, et par conséquent l'action

propre des sens extérieurs. Ce dernier point est d'une importance extrême, comme nous l'allons voir par l'article suivant.

Article VIII.

Si le jugement de l'intelligence se trouve empêché du fait que les sens sont liés ?

Nous n'avons ici que deux objections. Elles veulent prouver que « le jugement de l'intelligence n'est pas empêché quand les sens sont liés ». — La première dit que « le supérieur ne dépend pas de l'inférieur. Or, le jugement de l'intelligence est supérieur aux sens. Il s'ensuit qu'il ne saurait être empêché du fait que les sens sont liés ». — La seconde objection observe que raisonner ou « construire un syllogisme est un acte de l'intelligence ; et, d'autre part, dans le sommeil les sens se trouvent liés, comme il dit au livre *du Sommeil et de la Veille* (ch. I; de S. Th., leç. 2). Or, il arrive parfois que, dans le sommeil, des hommes font de véritables syllogismes. Il s'ensuit que le jugement de l'intelligence n'est pas empêché du fait que les sens sont liés ».

L'argument *sed contra* dit que « pendant le sommeil, s'il arrive des choses qui ne soient pas conformes aux bonnes mœurs, on ne l'impute pas à péché, selon que l'enseigne saint Augustin au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XV). Or, cela ne serait pas, si l'homme, pendant son sommeil, gardait le libre usage de la raison et de l'intelligence. Donc, l'usage de la raison est bien empêché du fait que les sens sont liés ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à la doctrine qui vient d'être exposée dans l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, observe-t-il, l'objet propre de notre intelligence et qui lui est proportionné, est la nature des choses sensibles. Or, le jugement parfait au sujet d'une chose ne peut être porté que si l'on connaît tout ce qui a trait à cette chose; surtout, il ne pourrait l'être, si on ignorait ce qui est le terme et la fin du jugement. D'autre part, Aristote dit, au troisième livre *du Ciel* (ch. VII; n. 6), que *la science naturelle a pour fin ce qui tombe sous nos sens, comme l'art a pour fin l'œuvre qu'il s'agit de*

réaliser. Le coutelier, par exemple, n'étudie le couteau qu'en vue des couteaux particuliers qu'il veut faire ; et, pareillement, le naturaliste ne cherche à connaître la nature de la pierre et du cheval que pour avoir la raison de ce qu'il atteint par ses sens. Mais il est bien manifeste que le coutelier ne pourrait se prononcer qu'imparfaitement sur la nature du couteau et sur ce qu'il doit être, s'il ignorait l'usage qui doit en être fait. De même, le jugement de la science naturelle sur les choses naturelles ne saurait être parfait, si les choses sensibles étaient ignorées. Et puisque tout ce que nous connaissons par voie d'intelligence, dans notre état actuel, est connu de nous selon le rapport qu'il dit aux choses sensibles naturelles, il s'ensuit qu'il est impossible pour nous d'avoir un acte de jugement parfait dans l'intelligence, lorsque se trouvent liés les sens extérieurs qui nous font connaître les choses sensibles ». Comme nous le disions à propos de l'article précédent, ce sont les sens qui nous renseignent sur les conditions d'existence des natures sensibles qui sont l'objet propre de notre intelligence. Or, il est évident que nous ne saurions connaître d'une connaissance parfaite ces natures, si nous ne connaissions leurs conditions d'existence. Il s'ensuit que les sens nous sont indispensables pour que nous puissions juger sainement des natures sensibles. Bien plus, le point de départ et la raison d'être de toutes nos connaissances, même intellectuelles, ce sont les objets sensibles connus par nos sens. C'est pour avoir la raison de ce que nos sens perçoivent, que nous faisons acte d'intelligence. Nous n'aurions jamais cherché à raisonner, sans cela ; et notre raisonnement ou notre enquête intellectuelle cesse, dès que nous avons toute la raison des choses sensibles. On le voit, *les choses sensibles, selon qu'elles sont perçues par les sens, sont le commencement et la fin de tous nos actes d'intelligence.* Il devient évident, dès lors, que les choses sensibles perçues par nos sens, et précisément selon qu'elles sont perçues par nos sens, doivent être tenues pour la pierre de touche de tous nos jugements intellectuels ; et, par suite, ces jugements ne sauraient être ce qu'ils doivent être, tant que nos sens demeurent liés. — Nous poserons de nouveau la question posée au sujet de l'article précédent : fut-il jamais doctrine plus solide, plus positive, plus

pleinement et parfaitement humaine? Et sont-ils dans le vrai, ceux qui ont voulu représenter la scolastique, du moins celle de saint Thomas, comme l'ennemie-née de toute science expérimentale ou d'observation!

L'*ad primum* fait observer que « si l'intelligence est supérieure aux sens, il n'en est pas moins vrai qu'elle emprunte aux sens, d'une certaine manière, et que ses objets premiers et principaux », c'est-à-dire les natures des choses sensibles, « sont fondés dans les réalités que perçoivent les sens. C'est pour cela qu'il est nécessaire », ainsi qu'il a été dit au corps de l'article, « que le jugement de l'intelligence se trouve empêché quand les sens sont liés » : il lui manque cela même qui est son point de départ et son terme, sa pierre de touche, comme il a été dit.

L'*ad secundum* est un délicieux aperçu des phénomènes psychiques qui se produisent durant le sommeil. « Durant le sommeil, les sens se trouvent liés en raison de certaines vapeurs ou fumées qui se résolvent » et montent au cerveau, « ainsi qu'il est dit au livre du *Sommeil et de la Veille* (ch. III; de S. Th., leç. 5). Aussi bien est-ce selon la diverse disposition de ces vapeurs, que les sens se trouvent plus ou moins liés. Lorsque, en effet, le mouvement de ces vapeurs est intense, non seulement les sens extérieurs sont liés, mais aussi l'imagination, à tel point qu'il n'y a plus aucune image qui apparaisse; cela se produit surtout au commencement du sommeil, alors qu'on s'endort après un bon repas ou une boisson copieuse. Que si le mouvement des vapeurs se fait un peu moins intense, alors des images apparaissent, mais capricieuses et incohérentes, comme il arrive lorsqu'on a la fièvre. Si le mouvement s'apaise encore, ce sont des images ordonnées qui se montrent, comme il arrive surtout sur la fin du sommeil, ou pour les hommes sobres qui ont une imagination puissante. Enfin, si le mouvement des vapeurs est à peu près nul, ce n'est pas l'imagination seulement qui demeure libre, mais aussi en partie le sens central; de telle sorte que l'homme juge parfois, même en dormant, que ce qu'il voit est un songe, comme nous discernons entre la réalité et son image. Pourtant, même alors, le sens central demeure en partie lié; et c'est ce qui explique que s'il discerne certaines images comme n'étant pas la

réalité, il y en a toujours quelques-unes au sujet desquelles il se trompe. — Ainsi donc, conclut saint Thomas, après ces observations si fines et si justes, c'est à la manière dont les sens et l'imagination retrouvent leur usage, au cours du sommeil, que le jugement lui-même se trouve libre, sans toutefois l'être jamais complètement. Et voilà pourquoi ceux qui, dans leur sommeil, ont fait acte de raisonnement, s'aperçoivent toujours, quand ils s'éveillent, qu'ils se sont trompés sur quelque point ».

Notre âme intelligente est d'une nature telle qu'elle ne porte avec elle, en venant au monde, aucun objet de connaissance. Il lui faut les recevoir du dehors. Ce n'est pourtant pas d'en haut ou d'êtres supérieurs à elle, qu'elle les recevra. Sa nature exige qu'elle les reçoive du monde extérieur par l'entremise de ses sens. C'est dans l'image sensible des choses corporelles, subjectée dans l'imagination, qu'elle trouve la matière d'où l'intellect agent tirera, par voie d'abstraction, l'espèce intelligible qui viendra actuer l'entendement réceptif et sera le principe de toutes nos opérations intellectuelles, comme nous l'allons dire à la question suivante. Il s'ensuit qu'en raison même de son origine, toute idée qui est en nous, devra, pour être perçue actuellement par l'intelligence, se trouver en contact avec quelque image sensible adaptée. Et du même coup, il apparaît que pour avoir un jugement sain sur la vérité et la réalité de son objet, notre intelligence doit continuellement s'appuyer, comme sur son point de départ et sur son point de contrôle, sur le témoignage actuel et conscient de ses sens. — Nous connaissons la condition essentielle requise pour que notre intelligence produise son acte d'entendre. Il nous faut maintenant étudier cet acte lui-même, comment et dans quel ordre il se produit.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXV.

DU MODE ET DE L'ORDRE DE L'ACTE D'ENTENDRE.

Cette question comprend huit articles :

1° Si notre intelligence entend en abstrayant les espèces des images sensibles?
2° Si les espèces intelligibles abstraites des images sont pour notre intelligence ce qu'elle entend ou ce par quoi elle entend?
3° Si notre intelligence entend naturellement d'abord ce qui est plus universel?
4° Si notre intelligence peut entendre simultanément plusieurs choses?
5° Si notre intelligence entend en composant et en divisant?
6° Si notre intelligence peut errer?
7° Si l'un de nous peut entendre une même chose mieux qu'un autre?
8° Si notre intelligence connaît d'abord l'indivisible et puis le divisible?

De ces huit articles, les deux premiers traitent du mode dont se produit notre acte de connaître; les six autres, de l'ordre dans lequel il se produit. Cet ordre, d'ailleurs, dépend du mode lui-même. Car, si ce n'était pas par mode d'abstraction que notre intelligence connaît, si elle connaissait, d'un seul coup, tout ce qu'il y a dans son objet, il n'y aurait pas à parler d'un ordre quelconque dans son acte de connaître. Mais, si elle ne saisit que peu à peu et successivement tout ce qui peut appartenir à son objet, alors la question se pose de savoir dans quel ordre elle le connaît : si elle commence par ce qu'il y a de plus général (art. 3); si elle peut entendre plusieurs choses simultanément, ou s'il lui faut les détailler toutes et l'une après l'autre (art. 4); s'il lui faut cependant juxtaposer les secondes aux premières (art. 5); si c'est là qu'est le danger ou la possibilité d'erreur (art. 6); s'il y a des degrés dans la perfection de l'acte de

connaître (art. 7); à quoi aboutit, comme à son terme, notre acte de connaître, quand il est parfait (art. 8). — D'abord, la question préalable de notre mode de connaître. Est-ce vraiment par mode d'abstraction que nous connaissons (art. 1); et quel rôle joue, dans notre acte de connaître cet élément, fruit de l'abstraction (art. 2)?

Si c'est vraiment par mode d'abstraction que nous connaissons. — Tel est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si notre entendement entend les choses corporelles et matérielles en abstrayant les espèces des images?

Comme le fait remarquer Cajétan, il faudrait bien se garder de croire que cet article ne soit pas ici à sa place, ou qu'il fasse double emploi avec ce qui a été dit dans la question précédente. Dans la question précédente, saint Thomas a prouvé que notre intelligence devait aller puiser, à l'aide des sens, dans les choses matérielles, l'objet de ses connaissances. Il n'a pas étudié formellement la question du mode dont elle connaît ou atteint cet objet. Cet aspect particulier du problème était réservé pour la question actuelle. Et nous avons là un exemple frappant de ce caractère spécial du génie de saint Thomas, tant de fois souligné par Cajétan, qui lui fait étudier toujours, dans chaque question, ce qui en constitue le caractère propre et formel.

Cinq objections veulent prouver que « notre intelligence n'entend pas les choses corporelles et matérielles en abstrayant les espèces des images ». — La première, très importante, et qui nous vaudra une réponse lumineuse de saint Thomas, dit que « si quelqu'un entend une chose autrement qu'elle n'est, son acte d'intelligence est faux. Or, les formes des choses matérielles ne sont pas abstraites des êtres particuliers dont les images de l'imagination sont la similitude. Si donc nous entendons les choses matérielles, en abstrayant les espèces des images, il s'ensuit que notre entendement sera faux ». — La seconde objection, également importante, dit que « les choses matérielles sont les

choses physiques, dans la définition desquelles se trouve la matière. Or, il n'est pas possible qu'on entende une chose, si on exclut ce qui rentre dans sa définition. Par conséquent, on ne saurait entendre les choses matérielles, sans tenir compte de leur matière. Et puisque la matière est le principe de l'individuation, il s'ensuit qu'on ne saurait entendre les choses matérielles, en abstrayant l'universel du particulier, ce qui est précisément abstraire les espèces intelligibles des images subjectées dans l'imagination ». — La troisième objection cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 12), que les images sont à l'âme intellective ce que les couleurs sont à la vue. Or, l'acte de la vision ne se fait pas parce que l'œil abstrairait certaines espèces des couleurs; il se fait par l'action des couleurs venant s'imprimer dans l'œil. Donc l'acte d'entendre ne se fera pas non plus parce que l'intelligence abstrairait quelque chose des images sensibles, mais parce que ces images agissent et s'impriment dans l'intelligence ». — La quatrième objection rappelle la doctrine du troisième livre *de l'Ame* (ch. V, n. 1; de S. Th., leç. 10), où « il est dit qu'il se trouve dans l'âme intellective deux choses : l'intellect possible et l'intellect agent. Or, le fait d'abstraire des images les espèces intelligibles n'appartient pas à l'intellect possible qui a pour office de les recevoir quand elles sont déjà abstraites. Ni non plus, semble-t-il, à l'intellect agent, qui est aux images ce que la lumière est aux couleurs : la lumière, en effet, n'abstrait rien des couleurs, mais leur communique plutôt quelque chose. Il s'ensuit qu'en aucune manière nous n'entendons en abstrayant quelque chose des images sensibles ». — La cinquième objection est une parole très précise d' « Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 5; de S. Th., leç. 12), que *l'intelligence entend les espèces dans les images*. Donc ce n'est pas par voie d'abstraction ».

L'argument *sed contra* est une autre parole d'« Aristote, au troisième livre *de l'Ame* » (ch. IV, n. 8; de S. Th., leç. 8), où il est « dit que *les choses ont rapport à l'intelligence selon qu'elles peuvent être séparées de la matière*. Par conséquent, il faudra que les choses matérielles soient connues par l'intelli-

gence, selon qu'elles sont abstraites de la matière et des similitudes matérielles que sont les images ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle le principe sur lequel il s'était appuyé déjà à l'article 7 de la question précédente, et dont il avait été fait, à la question 12, art. 4, une application si lumineuse. Du reste, le présent corps d'article offre une grande analogie avec cet article 4 de la question 12. « Selon qu'il a été dit plus haut, déclare saint Thomas, l'objet de la connaissance est proportionné à la faculté de connaître. Or, nous distinguons un triple degré dans la faculté de connaître. — Il est une faculté de connaître, en effet, qui est l'acte d'un organe corporel : c'est le sens. Il s'ensuit que l'objet de toute faculté sensible sera la forme selon qu'elle existe dans la matière corporelle. Et parce que cette sorte de matière est le principe de l'individuation », car toute forme matérielle est individuée par cela même qu'elle existe dans une portion de matière déterminée, « il s'ensuit que toute puissance de la partie sensible est limitée à la connaissance du particulier. — Il est une autre vertu de connaître qui n'est pas l'acte d'un organe corporel, et qui, même, n'est, en aucune manière, jointe à la matière corporelle ; c'est l'intelligence angélique. Cette vertu de connaître aura donc pour objet la forme qui subsiste hors de la matière. Si, en effet, les anges connaissent aussi les choses matérielles, ils ne les peuvent voir cependant que dans les substances immatérielles, savoir en eux-mêmes ou en Dieu [Cf. q. 56, 57]. — Enfin, il y a l'intelligence humaine, qui se trouve au milieu » entre le sens et l'intelligence angélique. « Elle n'est pas, en effet, l'acte d'un organe corporel », comme le sens ; « mais cependant elle est une certaine vertu de l'âme, qui est la forme d'un corps, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 1). Il s'ensuit qu'elle aura pour office propre de connaître la forme qui existe d'une façon individuelle dans la matière corporelle, mais non selon qu'elle est dans cette matière » ; ceci était le propre du sens. Puis donc que connaître la nature qui existe dans les individus matériels, non pas selon qu'elle existe à l'état particulier dans ces individus, mais d'une façon universelle, n'est pas autre chose que connaître les êtres matériels en abstrayant des images particulières l'espèce intelli-

gible universelle, « il est nécessaire de dire que notre intelligence entend les choses matérielles en les abstrayant des images; et par les choses matérielles ainsi considérées, nous arrivons à une connaissance quelconque des choses immatérielles; comme, par contre, c'est par les choses immatérielles que les anges connaissent les choses matérielles ». — Saint Thomas fait observer, de nouveau, en finissant, que « Platon, au contraire, ne prenant garde qu'à la seule immatérialité de l'intelligence humaine, et non pas à ce fait qu'elle se trouve unie, d'une certaine manière, à un corps, a donné pour objet à notre intelligence les idées séparées; et enseigné que nous entendons, non pas en abstrayant nos idées, mais en participant les choses abstraites, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 84, art. 1). Une fois de plus, saint Thomas nous avertit que les erreurs dans l'idéologie ont pour cause une erreur anthropologique.

L'*ad primum* explique comment le procédé abstractif ne nuit en rien à la vérité de notre mode de connaître. C'est que « le fait d'abstraire se peut produire d'une double manière. Ou bien, par mode de composition et de division », en affirmant et en niant; « comme, par exemple, si nous entendons qu'une chose n'est pas dans une autre ou qu'elle en est séparée. Ou bien, par mode de vue absolue et simple; comme si nous entendons une chose, sans nous occuper de ce qui n'est pas cette chose-là. Si donc on abstrayait par l'intelligence les choses qui ne sont pas abstraites en elles-mêmes, selon le premier mode d'abstraction, ce ne pourrait être sans fausseté. Mais abstraire par l'intelligence, de la seconde manière, ce qui n'est pas abstrait en soi, n'implique aucune fausseté; comme on le voit manifestement dans les choses sensibles. Si, en effet, nous pensons ou nous disons que la couleur n'existe pas dans le corps coloré, il y aura fausseté dans notre pensée ou dans notre discours. Mais si nous considérons la couleur et ce qui lui convient, sans nous occuper du fruit où elle se trouve; ou si nous exprimons dans notre discours ce que nous considérons de cette manière, il n'y a plus aucune erreur ni de pensée ni d'expression. Le fruit, en effet, n'est pas de l'essence de la couleur », car la couleur peut se trouver ailleurs que dans le fruit; « et donc rien n'empêche que nous étudions la couleur

sans nous occuper du fruit. — Pareillement, je dis », ajoute saint Thomas, « que ce qui appartient à l'essence spécifique des diverses choses matérielles, telles que la pierre, l'homme ou le cheval, peut être considéré sans qu'on s'occupe des principes individuels qui ne font pas partie de la raison spécifique. Or, c'est là ce que nous appelons abstraire l'universel du particulier, ou l'espèce intelligible des images, savoir : considérer la nature de l'espèce sans considérer les principes individuels qui sont représentés par les images. — Lors donc que l'on dit que l'intelligence est fausse, si elle entend la chose autrement qu'elle n'est, la proposition est vraie, en rapportant le mot *autrement* à la chose entendue. Il n'est pas douteux, en effet, que l'intelligence est fausse, quand elle entend qu'une chose est autrement qu'elle n'est » : dans ce cas, il n'y a plus adéquation entre l'affirmation de l'intelligence et l'objet de cette affirmation. « Si donc l'intelligence abstrayait l'espèce de la pierre de sa matière individuelle, de façon à entendre qu'elle n'existe pas dans la matière, au sens où Platon l'entendait, dans ce cas, son acte serait faux. Mais il n'en est plus de même, si le mot *autrement* s'applique à l'intelligence. Il n'y a aucune fausseté, en effet, à ce que l'intelligence qui entend ait un mode d'être différent de celui qu'a en elle-même la chose entendue » ; il faut même que ce mode d'être soit différent, sans quoi tous les êtres connus par l'intelligence seraient eux-mêmes intelligents, à moins que tous les êtres intelligents qui connaissent des êtres matériels ne fussent eux-mêmes matériels. La vérité est que « la chose entendue est dans l'intelligence qui l'entend, d'une façon immatérielle, selon le mode de l'intelligence ; elle n'y est aucunement à la manière des choses matérielles ».

L'*ad secundum* complète cette doctrine si délicate et si importante. « D'aucuns ont pensé, déclare saint Thomas, que l'espèce des choses naturelles était constituée par la forme seule et que la matière n'en faisait point partie [Cf. q. 75, art. 4). Mais s'il en était ainsi, la matière n'entrerait pas dans la définition des choses de la nature » : or, la matière entre dans cette définition ; c'est ainsi que l'homme se définit : un animal raisonnable ; et l'animal n'est concevable qu'avec la notion de matière organisée.

« Il faut donc parler autrement et dire qu'il y a une double sorte de matière : la matière commune ; et la matière déterminée ou individuelle : la matière commune, telle que *la chair* et *les os* » en général ; « la matière individuelle, c'est-à-dire *ces chairs* et *ces os* » déterminément. Quant nous disons que l'intelligence abstrait l'espèce de la matière, nous voulons dire que « l'intelligence abstrait l'espèce des choses naturelles de la matière sensible individuelle, et non pas de la matière sensible en général. C'est ainsi qu'elle abstrait l'espèce de l'homme de *ces chairs* et de *ces os* qui n'entrent point dans la raison spécifique humaine, mais font partie de l'individu » : la raison d'homme, en effet, n'est pas liée aux chairs et aux os qui la concrètent et l'individuent chez tel ou tel particulier ; elle peut être avec d'autres chairs et d'autres os que ceux qu'elle a actuellement dans Pierre ou dans Paul ; mais elle ne saurait exister, ni par suite être conçue sans chair et sans os. *Ces chairs* et *ces os*, au sens particulier, sont le propre de l'individu, « ainsi qu'il est dit au septième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10; Did., liv. VI, ch. x, n. 11) ; et voilà pourquoi on peut considérer l'espèce sans eux. Mais l'espèce » ou la raison spécifique « de l'homme ne saurait être abstraite, par l'intelligence », de la matière au sens général, et être considérée en dehors « de la chair et des os » : cette matière au sens général rentre dans sa nature.

« Quant aux espèces mathématiques, l'intelligence peut les abstraire de la matière sensible, non seulement individuelle, mais encore commune ou générale ; elle ne peut cependant pas les abstraire de la matière intelligible commune, bien qu'elle puisse les abstraire de la matière intelligible particulière. On entend, en effet, par matière sensible, la matière corporelle, selon qu'elle porte les qualités sensibles, le chaud et le froid, le dur et le mou, et autres choses de ce genre », qui sont le principe immédiat de toutes les transformations physico-chimiques du monde de la nature. « Par matière intelligible, on entend la substance » corporelle « soumise à la quantité. Or, il est manifeste que la quantité affecte la substance antérieurement aux qualités sensibles » : la quantité, en effet, est le premier de tous les accidents et qui porte tous les autres. « Par suite, les quantités, telles que les nombres,

les dimensions et les figures qui sont de certaines limitations de l'étendue, pourront être considérées, sans que l'on considère les qualités sensibles » qui viennent après ; « et cela même est ce que nous appelons les abstraire de la matière sensible ; mais on ne saurait les considérer sans que soit impliquée, dans leur concept, la substance qui porte la quantité » : la quantité, en effet, ne peut pas être conçue sans le rapport à la substance corporelle, qui lui est essentiel ; « or, c'est là ce qui serait abstraire la qualité de la matière intelligible commune. On peut cependant les considérer sans penser à telle ou telle substance corporelle particulière ; et c'est là ce que nous appelons les abstraire de la matière intelligible individuelle » [Cf. sur la nature de l'abstraction mathématique, ce que nous avons dit plus haut, q. 5, art. 3, *ad 4*^{um}].

« Or, il est des choses qui peuvent s'abstraire même de la matière intelligible commune ; et tels sont l'*être*, l'*un*, la puissance, l'acte, et autres choses de ce genre, qui peuvent exister en dehors de toute matière, comme on le voit dans les substances immatérielles ». L'étude de ces dernières choses forme l'objet de la plus haute de toutes les sciences : la métaphysique [Cf. l'endroit précité, q. 5, art. 3, *ad 4*^{um}]. Saint Thomas fait remarquer que « Platon ne prit pas garde à ce que nous avons dit du double mode d'abstraction ; et voilà pourquoi tout ce que nous avons vu être abstrait par l'intelligence, il l'admit à l'état d'abstraction dans la réalité ». Pour Platon, en effet, l'objet de toutes les sciences — naturelles, mathématiques, métaphysiques — existait, à l'état séparé, selon le mode d'être que, pour nous, il a dans notre esprit.

L'*ad tertium* n'accepte pas qu'il en soit de l'objet sensible comme il en est de l'objet intelligible. « Les couleurs ont le même mode d'être, selon qu'elles sont dans la puissance visive » ; c'est-à-dire qu'elles sont de part et d'autre avec les même notes individuantes : le sens, en effet, n'a pas pour objet de ne connaître que la raison de couleur en général, comme l'intelligence ; son objet, c'est *telle couleur* particulière, celle-là même qui existe, avec ses notes individuantes, au dehors, dans la réalité du monde matériel ; « et voilà pourquoi les couleurs peuvent imprimer leur

similitude dans le sens de la vue. Mais les images, qui sont les similitudes des êtres individuels et qui existent dans des organes corporels », comme sont les organes de l'imagination ou de la mémoire sensible, « n'ont pas le même mode d'être qui est celui de l'intelligence » existant séparée de tout organe matériel, ainsi qu'il a été dit. « Il s'ensuit qu'elles ne peuvent pas, par leur propre vertu, agir sur l'entendement réceptif et y imprimer une reproduction d'elles-mêmes. C'est par la vertu de l'intellect agent que jaillit dans l'entendement réceptif une certaine similitude, fruit de l'action de l'intellect agent tombant sur les images, et qui représente les objets dont les images sont la reproduction, mais seulement quant à la nature spécifique » de ces objets. « Voilà en quel sens nous disons que l'espèce intelligible est abstraite des images; nullement en ce sens qu'une même forme, identique numériquement, qui d'abord aurait existé dans les images, passerait ensuite dans l'intellect possible, à la manière dont un corps est transporté d'un lieu dans un autre ».

L'*ad quartum* complète l'*ad tertium*, comme l'*ad secundum* complétait tout à l'heure l'*ad primum*. Il nous dit que « les images sont, il est vrai, illuminées par l'intellect agent, mais d'elles aussi la vertu de l'intellect agent abstrait les espèces intelligibles. — Elles sont illuminées; car si l'union de la partie sensible à la partie intellective rend la première d'une vertu plus grande, également les images reçoivent de la vertu de l'intellect agent une disposition qui les rend aptes à fournir, par le moyen de l'abstraction, les espèces ou notions intelligibles. — L'intellect agent abstrait aussi les espèces intelligibles des images, en ce sens que grâce à la vertu de l'intellect agent, nous pouvons recevoir, dans notre faculté de connaître, les natures des espèces sans leurs conditions individuelles, similitudes qui informent notre entendement réceptif ». — L'illumination, on le voit, consiste dans une sorte d'aptitude communiquée aux images sensibles par le voisinage et la vertu de l'intellect agent, aptitude qui les met à même de pouvoir agir, quand interviendra l'action abstractive de l'intellect agent, sur l'entendement réceptif, afin d'y imprimer la similitude des caractères spécifiques, joints, en elles, aux caractères individuels des êtres qu'elles représentent.

L'abstraction sera l'acte même de l'intellect agent, prenant ces caractères spécifiques, à l'exclusion des caractères individuels, et les faisant s'imprimer, à titre de forme intelligible, dans l'entendement réceptif.

L'*ad quintum* montre qu'il n'y a aucune contradiction entre la doctrine du présent article et le mot d'Aristote cité par l'objection. « Notre intelligence, en effet, abstrait les espèces intelligibles des images, en tant qu'elle considère les natures des choses d'une façon universelle », et non selon qu'elles sont liées à telle portion de matière; « mais cependant elle les voit dans les images, parce qu'elle ne peut entendre même les choses dont elle a abstrait la nature, qu'en se tournant du côté des images, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 84, art. 7). Et tout cela est requis, d'une part, en raison de l'intelligence qui est elle-même une faculté non liée à un organe ou à une portion de matière, et, d'autre part, en raison des natures sensibles qui ne peuvent être parfaitement connues que dans leur dépendance avec les conditions individuelles où seulement elles existent.

Notre intelligence, qui a pour objet propre de connaissance, les natures des choses sensibles existant concrétées dans les divers êtres matériels, doit atteindre cet objet par la voie de l'abstraction. C'est en laissant de côté les caractères individuels qui affectent ces natures, selon qu'elles se trouvent représentées même dans les facultés sensibles supérieures, comme la mémoire ou l'imagination, et en ne permettant qu'aux seuls caractères spécifiques d'agir sur l'entendement réceptif, que l'intellect agent est dit abstraire ce que nous appelons l'espèce intelligible des divers êtres sensibles, objet propre et direct de notre intelligence. — Mais tout de suite, une nouvelle question se pose. Comment faut-il entendre le rôle que joue dans l'entendement réceptif, au moment où ce dernier connaît, cette espèce intelligible ainsi abstraite des images matérielles. Est-ce à titre d'objet connu, qu'elle s'y trouve; ou plutôt ne serait-ce pas à titre de principe formel de l'opération intellectuelle? — Telle est la question que nous devons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si les espèces intelligibles abstraites des images sont, par rapport à notre intelligence, ce que notre intelligence connaît?

Trois objections veulent prouver que « les espèces intelligibles sont par rapport à notre intelligence, ce que notre intelligence connaît ». — La première dit que « l'objet actuellement entendu est dans l'intelligence qui entend; car l'objet actuellement entendu ne fait qu'un avec l'intelligence qui entend. Or, de la chose entendue, il n'y a rien, dans l'intelligence qui entend actuellement, sinon l'espèce intelligible abstraite » des images sensibles. « Il s'ensuit que cette espèce est bien la chose même actuellement entendue ». — La seconde objection insiste et fait observer que « la chose actuellement entendue doit être quelque part, sans quoi elle ne serait rien du tout. Or, elle n'est pas dans les réalités qui existent hors de l'âme; car ces réalités étant chose matérielle » et concrète, « il n'est rien de ce qui est en elles qui puisse être actuellement perçu par l'intelligence. Il demeure donc que la chose entendue doit être dans l'intelligence. D'où il suit que ce ne peut être que l'espèce intelligible dont il a été parlé ». — La troisième objection cite une parole d' « Aristote », qui « dit, au premier livre du *Perihermenias* (ch. 1, n. 2; de S. Th., leç. 2), que *les mots sont les signes des modifications qui se trouvent dans l'âme.* Or, les mots signifient les choses entendues; nous exprimons, en effet, à l'aide des mots, les choses que nous entendons. Il s'ensuit que les modifications mêmes de l'âme, savoir les espèces intelligibles, sont les choses que notre intelligence entend, toutes les fois qu'elle entend ».

L'argument *sed contra* dit que « l'espèce intelligible est à l'intelligence ce que l'espèce sensible est au sens. Or, l'espèce sensible n'est pas ce qui est senti par le sens, mais ce par quoi le sens perçoit l'objet sensible qui est au dehors. Il s'ensuit que l'espèce intelligible n'est pas ce qui est actuellement entendu, mais ce par quoi l'intelligence entend ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait d'abord une remarque, d'ordre historique, dont plusieurs des philosophes contemporains pourront assurément s'appliquer une très large part. « Il en est », disait déjà saint Thomas, de son temps, « pour qui les facultés de connaître qui sont en nous, ne perçoivent rien autre que leurs propres affections; c'est ainsi que le sens, par exemple, ne percevrait que l'affection de l'organe », nullement la chose sensible extérieure, cause de cette affection. « D'après cela, l'intelligence ne percevrait non plus que sa propre affection, c'est-à-dire l'espèce intelligible reçue en elle. Il s'ensuit que cette espèce intelligible serait cela même que l'intelligence entend ».

« Mais, reprend le saint Docteur, cette opinion apparaît manifestement fausse, pour deux raisons. — D'abord, parce que cela même qui est objet de notre opération intellectuelle est objet de nos sciences. Si donc ce que nous entendons n'était pas autre que les espèces subjectées dans l'âme, il s'ensuivrait qu'aucune de nos sciences ne porterait sur les choses qui sont hors de nous, mais qu'elles seraient toutes occupées des espèces intelligibles existant dans notre âme; et c'est ainsi que les platoniciens disaient que toutes les sciences avaient pour objet les idées qu'ils disaient être intelligibles en elles-mêmes d'une façon actuelle ». Encore est-il que pour les platoniciens, il restait une certaine objectivité des sciences; puisque, d'après eux, les idées existaient à l'état séparé, indépendantes de notre esprit. Ceux, au contraire, qui voudraient ramener toute science à la seule connaissance de nos affections psychiques — et l'on sait que les philosophes admettant cela, sont aujourd'hui légion, — détruisent, en fait, toute objectivité des sciences. Aussi bien, n'y a-t-il guère, pour eux, qu'une science qui soit : la logique ou la psychologie. Les autres sciences, telles que les sciences de la nature, et, plus encore, la métaphysique, ne sont que des sciences vaines et qui n'ont pas d'objet.

« Une seconde raison » qui s'oppose à l'opinion précitée, « est que, si on l'admet, on retombe dans l'erreur des anciens, d'après lesquels tout ce qui vient à l'esprit d'un chacun est nécessairement vrai; d'où il suit que les contradictoires seraient vraies simultanément. Si, en effet, la faculté ne connaît que ses propres

affections, elle ne pourra juger que d'elles seules. Or, une chose paraît toujours selon que la faculté de connaître est affectée » : une langue imprégnée d'amertume, jugera toutes choses amères. « Il s'ensuit que le jugement de la faculté de connaître portera toujours », et uniquement, « sur la manière dont elle est affectée actuellement » : son jugement consistera à affirmer qu'elle est affectée d'une affection amère, quand elle l'est en effet; peu importe d'ailleurs que cette affection soit en elle, indépendamment d'un objet extérieur qui soit tel et qui la cause; dès là qu'elle ne juge que de son affection et non de l'objet qui la cause, son jugement demeure vrai. Et puisque, dans l'hypothèse dont il s'agit, toute faculté de connaître ne juge que de cela, « il s'ensuit que tout jugement sera nécessairement vrai. C'est ainsi », explique saint Thomas, apportant l'exemple que nous indiquions tout à l'heure, « que si le goût ne perçoit que sa propre affection, quand un homme, dont le goût sera sain, jugera que le miel est doux, son jugement sera vrai; mais pareillement, celui qui, ayant son goût malade, jugera que le miel est amer, aura aussi un jugement vrai; tous les deux, en effet, jugent selon que leur goût respectif se trouve affecté. Il suit de là que toute opinion sera également vraie, et, d'une façon générale, tout jugement ». La vérité n'est plus qu'affaire d'impressions subjectives. — On reconnaîtra dans ce second excès, mis en lumière si vive par saint Thomas, le fruit naturel des doctrines kantiennes, qui ont sapé, de nos jours, les fondements de toute certitude.

« Nous devons donc, déclare saint Thomas, dire que l'espèce intelligible est à l'intelligence », non pas ce que l'intelligence entend, mais « ce par quoi l'intelligence entend. Et voici comment on le montre. Ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; Did., liv. VIII, ch. VIII, n. 9), il y a une double action : l'une, qui demeure dans le sujet qui agit, comme, par exemple, le fait de voir et d'entendre; l'autre, qui passe dans une chose extérieure, comme le fait de chauffer ou de scier. Or, l'une et l'autre de ces deux actions a pour principe une certaine forme. Et, de même que la forme, principe de l'action qui passe en une chose extérieure, est la similitude de l'objet qu'il s'agit de réaliser par cette action,

comme la chaleur du principe qui chauffe est la similitude de l'objet chauffé, en tant que tel ; pareillement, la forme qui est le principe de l'action immanente, est la similitude de l'objet. Il s'ensuit que la similitude de la chose vue est le principe qui fait que l'œil voit », mais elle n'est pas la chose vue ; la chose vue est précisément l'objet extérieur que l'œil atteint et voit grâce à la similitude de cet objet qu'il a en lui. « De même, pour l'intelligence : la similitude de la chose entendue, qui est l'espèce intelligible », n'est pas ce que l'intelligence connaît dans son opération directe; elle « est la forme qui permet à l'intelligence d'entendre » la chose elle-même dont elle est la forme. — « Cependant, et parce que l'intelligence peut se connaître elle-même par voie de réflexion, elle pourra aussi, par la même voie, connaître son acte d'entendre et l'espèce intelligible qui en est le principe. En ce sens, l'espèce intellective pourra être ce que l'intelligence entend, par une opération seconde et réflexe. Mais ce que l'intelligence entend d'abord » et comme terme de son opération directe, « c'est la chose même dont l'espèce intelligible est la similitude. » — Cette vérité ressort des doctrines mêmes qui étaient celles des anciens philosophes, affirmant que *le semblable est connu par son semblable.* Ils disaient, en effet, que l'âme, par la terre qu'elle avait en elle-même, connaissait la terre qui existait au dehors; et ainsi pour tout le reste. Si donc nous prenons l'espèce ou la similitude de l'objet lui-même, au lieu de cet objet, conformément à la pensée d'Aristote pour qui *ce n'est pas la pierre elle-même qui est dans l'âme, mais sa similitude,* il s'ensuit que par les espèces intelligibles » qu'elle a en elle, « l'âme connaît les choses qui sont en dehors d'elle ». — Et, du coup, nous sauvons, de la manière la plus parfaite, l'objectivité de nos connaissances et la transcendance de la vérité qui n'est plus à la merci de nos impressions subjectives.

L'*ad primum* répond que « la chose entendue est en celui qui l'entend, par sa similitude. C'est en ce sens que la chose actuellement entendue est l'intelligence qui entend : parce que sa similitude est la forme de l'intelligence, comme la similitude de la chose perçue par le sens est la forme du sens qui la perçoit ». La similitude de la chose connue et la faculté qui connaît cette

chose deviennent un seul et même principe d'action qui se termine précisément à la connaissance de la chose elle-même. « Il ne s'ensuit donc pas », comme le voulait l'objection, « que l'espèce intelligible abstraite soit ce que l'intelligence entend ; elle est la similitude de ce qu'entend l'intelligence ».

L'*ad secundum* éclaire et résout d'une façon très précise la difficulté soulevée par l'objection, et qui était particulièrement délicate. — « Quand nous parlons de *la chose actuellement entendue,* nous pouvons désigner ou la chose elle-même qui est entendue, ou le fait, pour cette chose, d'être entendue par l'intelligence ; de même que si nous parlons de l'universel abstrait, nous pouvons désigner soit la nature même de la chose, soit le caractère d'abstraction ou d'universalité qu'elle revêt. La nature même de la chose, à laquelle il arrive d'être entendue, ou abstraite, ou revêtue du caractère d'universalité » existe et « n'existe que dans les êtres particuliers » où elle se trouve d'une façon concrète ; mais le fait, pour elle, d'être entendue, ou abstraite, ou revêtue du caractère d'universel, n'existe que dans l'intelligence. Il se passe quelque chose de semblable, même dans le sens. La vue, par exemple, perçoit la couleur du fruit, sans en percevoir la saveur. Si donc on demande où se trouve la couleur qui est vue ou perçue sans la saveur, il est manifeste que cette couleur qui est vue, n'existe que dans le fruit ; mais qu'elle soit perçue indépendamment de la saveur, cela lui vient du sens, en tant que dans le sens de la vue existe la similitude de la couleur et non la similitude de la saveur. Pareillement, pour l'objet de l'intelligence. L'humanité qui est entendue n'existe que dans tels et tels individus humains ; mais que l'humanité soit perçue sans les conditions qui la concrètent dans les individus, ce qui est, pour elle, se trouver à l'état d'abstraction, d'où il suit qu'elle revêt le caractère d'universel, cela lui vient de ce qu'elle est perçue par l'intelligence en qui se trouve la similitude de la nature spécifique, et non la similitude des notes individuantes ». — Cet *ad secundum* est la charte même du thomisme dans la grande question des universaux. Saint Thomas, nous venons de le voir, y a formulé, en termes de lumière, la doctrine de ce qu'on a appelé si sagement le réalisme modéré, également éloigné du

nominalisme qui ne veut reconnaître aux universaux aucun fondement réel, et du réalisme outré qui voudrait, comme Platon, que les universaux existent en eux-mêmes, à l'état d'universaux, en dehors de notre esprit.

L'*ad tertium* doit être lu avec soin ; car il en est qui ont mal entendu, ici, la pensée de saint Thomas. Le saint Docteur nous avertit que « dans la partie sensible, il y a une double opération : l'une, qui n'implique que l'immutation de l'organe ; et c'est ainsi que se parfait l'opération du sens, par cela seul que le sens est affecté par l'objet sensible. Une autre opération est celle de la *formation*, selon que la faculté imaginative se forme au dedans d'elle-même une certaine image de la chose absente, ou même d'une chose que nous n'avons jamais vue. Or, cette double opération », séparée dans les facultés sensibles, « se retrouve conjointe dans l'intelligence. D'abord, en effet, nous trouvons l'actuation de l'intellect possible, selon qu'il est informé par l'espèce intelligible. Et quand une fois cet intellect est ainsi informé ou actué, il se forme ensuite à lui-même la définition ou la composition et la division que les mots expriment. Aussi bien, ce que les noms expriment, c'est la définition ; tandis que les propositions expriment la composition et la division de l'intelligence. Il n'est donc pas vrai », comme le voulait l'objection, « que les mots expriment ou désignent les espèces intelligibles ; ils désignent et expriment ce que l'intelligence forme au dedans d'elle-même pour juger des choses extérieures » ; c'est-à-dire le verbe mental, fruit de l'entendement actué par l'espèce intelligible ; lequel verbe mental, peut être simple et incomplexe ou multiple et complexe, selon qu'il s'agit de simples notions, comme dans la première opération de l'esprit, ou de jugements et de raisonnements, comme dans la seconde et la troisième opérations.

D'aucuns ont voulu voir, dans cet *ad tertium*, la preuve que, pour saint Thomas, il n'y avait pas, à proprement parler, de fruit vital, dans l'opération du sens extérieur ; mais que ce fruit vital, appelé plus spécialement du nom de verbe, était propre à l'imagination et surtout à l'intelligence. — Il n'est pas douteux que, dans la doctrine de saint Thomas, la production d'un verbe

intérieur se trouve à un titre spécial et exceptionnellement parfait dans l'intelligence. Mais il est également certain, dans l'enseignement du saint Docteur, et il nous le rappelait ici même à la fin du corps de l'article, que toute opération des facultés de connaître est une opération immanente, qui ne passe pas en une matière extérieure pour s'y terminer, mais qui se termine au dedans du sujet qui agit. Même les sens extérieurs rentrent dans la catégorie des principes d'action immanente. Il s'ensuit que l'action de sentir ne peut pas consister dans la seule immutation ou information de l'organe par l'espèce sensible, si l'on veut entendre par là qu'il n'y aurait pas, comme terme immanent de cette opération, production d'un fruit vital au dedans du sujet qui agit. Il est très vrai que le sens n'a pas besoin de ce fruit vital pour voir l'objet qu'il atteint en lui-même au dehors ; et par là, le sens se distingue de l'imagination ou de l'intelligence : car l'imagination doit se former l'image de la chose qu'elle n'atteint pas en elle-même; et l'intelligence doit aussi se former un verbe intérieur dans lequel elle contemple son objet qui n'existe pas hors d'elle-même, à l'état d'abstraction où elle le voit. C'est ce qu'a voulu marquer saint Thomas dans le présent *ad tertium*. Mais il n'a pas voulu dire que l'opération du sens n'eût pas pour effet ou terme immanent, au dedans du sujet qui agit, la production vitale d'une similitude, fruit de l'espèce sensible et du sens informé par cette espèce. La production de ce fruit vital est essentielle, en effet, à toute action immanente. Seulement le sens ne produit pas ce fruit vital pour lui-même, si l'on peut ainsi dire; il le produit pour les sens intérieurs, et surtout pour l'imagination où il se conserve et où il devient le principe de ces *formations* intérieures dont nous parlait saint Thomas [Cf. ce que nous avons dit, à ce sujet, dans le traité *de la Trinité* q. 27, art. 1, p. 30 et suiv.].

L'espèce intelligible, abstraite des images sensibles par l'action de l'intellect agent, est reçue dans l'entendement réceptif où elle devient le principe formel de l'opération proprement intellectuelle. Cette opération, étant une opération immanente, se termine à la production d'un fruit vital, dans l'intelligence, qui est

la reproduction de la nature même existant concrétée dans les images sensibles et réalisée en dehors dans les individus qui appartiennent à cette nature. C'est ce fruit vital, ce verbe intérieur que l'intelligence contemple, quand elle entend; encore n'est-ce pas en tant que verbe ou fruit vital qu'elle l'atteint; car ceci est le propre de l'opération réflexe, par laquelle l'intelligence, revenant sur elle-même et sur son acte, en saisit les diverses conditions et la nature. Ce qu'elle saisit directement, dans son verbe intérieur, c'est la nature que ce verbe intérieur exprime, soit qu'il l'exprime par mode de définition, soit qu'il l'exprime par mode de proposition. — Puisque c'est par mode d'abstraction que notre intelligence atteint son objet, ne le saisissant pas tel qu'il existe en lui-même à l'état concret, avec ses multiples notes individuantes, mais le décomposant pour ainsi dire et n'en contemplant au dedans d'elle-même que les traits essentiels, qui se décomposent eux-mêmes en éléments multiples, tels que le genre, l'espèce, la différence, nous devons nous demander dans quel ordre notre intelligence procède pour arriver à la connaissance pleine et parfaite d'un objet quelconque du monde corporel se présentant à elle. Est-ce d'abord sous ses traits les plus généraux, les plus universels, que l'intelligence le connaît? — C'est à examiner ce nouveau point de doctrine que saint Thomas consacre l'article suivant, l'un des plus délicats et des plus importants de l'idéologie thomiste.

Article III.

Si ce sont les choses les plus universelles qui tombent les premières sous notre connaissance intellectuelle?

Les termes mêmes dans lesquels saint Thomas pose la question en précisent le sens. Il s'agit ici, non pas de l'ordre qui peut exister entre l'objet de notre connaissance sensible, qui est le particulier, et l'objet de notre connaissance intellectuelle, qui est l'universel. Comme le remarque saint Thomas, dans son commentaire sur le premier livre des *Seconds analytiques* (leç. 4), et il nous le redira d'un mot, ici, au début et à la fin

du corps de l'article, à comparer entre eux ces deux objets et les deux connaissances qui y répondent, il n'est pas douteux que nous connaissons d'abord le particulier, puisque c'est de l'image des choses particulières perçues par nos sens, que nous abstrayons, à l'aide de l'intellect agent, l'universel. Ce n'est donc pas l'ordre à établir entre la connaissance du particulier et la connaissance de l'universel, que saint Thomas recherche ici. Cet ordre d'ailleurs résulte de tout ce qui a été dit à la question précédente et aux deux premiers articles de la question actuelle. Mais ce dont il s'agit maintenant, c'est de rechercher l'ordre qui peut exister dans l'objet même de la connaissance intellectuelle, qui est proprement l'universel. Et voilà pourquoi saint Thomas se demande si ce sont les choses *les plus universelles* qui tombent d'abord sous notre connaissance intellectuelle. Dès là que l'objet propre de notre intelligence est l'universel abstrait, il s'ensuit, comme nous le remarquions tout à l'heure, qu'il pourra y avoir des degrés dans la connaissance de cet objet, selon les degrés même de l'abstraction; et, par suite, la question se posera de savoir ce qui est connu d'abord : si c'est *le plus universel* ou *le moins universel*. Dans tout être connu d'une connaissance intellectuelle et par voie d'abstraction, on pourra connaître successivement ou séparément les diverses raisons génériques ou spécifiques, qui vont depuis le genre le plus éloigné jusqu'à la différence dernière qui constitue proprement l'espèce, ayant sous elle les individus. Dans l'homme, par exemple, il y aura la raison d'*être*, la raison de *substance*, la raison de *vivant*, la raison d'*animal*, enfin la raison d'*homme*. La question est donc de savoir quelle est celle de ces diverses raisons qui tombe la première dans notre connaissance intellectuelle. Nous verrons, d'ailleurs, qu'il y a quelque chose d'analogue même dans notre connaissance sensible.

Quatre objections veulent prouver que « les choses les plus universelles ne sont pas les premières dans notre connaissance intellectuelle ». — La première observe que « ce qui vient d'abord et se trouve le plus connu dans l'ordre de la nature, vient ensuite et se trouve le moins connu par rapport à nous » : c'est ainsi que Dieu et les anges sont tout ce qu'il y a de plus connaissable

en soi et de moins connaissable pour nous. « Or, le plus universel vient d'abord selon la nature; car *cela vient d'abord qui n'a pas la raison d'une conséquence dans l'ordre de l'existence* » (*Catégories*, ch. IX, n. 3); et c'est le propre du plus universel : l'animal vient d'abord et puis l'homme. « Donc, le plus universel doit venir en second lieu dans la connaissance de notre intelligence ». — La seconde objection dit que « les composés sont pour nous antérieurs aux simples. Puis donc que le plus universel est plus simple, il doit venir ensuite ». — La troisième objection cite un mot d' « Aristote », qui « dit, au premier livre des *Physiques* (ch. I., n. 5; de S. Th., leç. I), que la chose définie est antérieure, dans notre connaissance, aux parties qui constituent sa définition. Or, les choses les plus universelles ont raison de partie dans la définition des choses moins universelles; comme, par exemple, *animal* dans la définition de l'homme. Il s'ensuit que le plus universel est ce qui vient ensuite dans notre connaissance ». — La quatrième objection rappelle que « nous venons à la connaissance des causes et des principes par les effets. Or, l'universel a raison de principe. Il s'ensuit que le plus universel est ce qui viendra en dernier lieu dans notre connaissance ».

L'argument *sed contra* est un mot du premier livre des *Physiques* (endroit précité) où « il est dit que *c'est par l'universel qu'il nous faut venir au particulier* ». Comme le remarque saint Thomas dans son commentaire de ce texte d'Aristote, le mot « particulier » ne doit pas se prendre là au sens d'*individu*, mais au sens d'*espèce* par rapport au *genre*. Il s'agit toujours de la comparaison entre le plus universel et le moins universel.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir que « dans la connaissance de notre intelligence, il y a deux choses à considérer. — C'est d'abord que la connaissance intellective a son point de départ, d'une certaine manière, dans la connaissance sensible. Et parce que le sens porte sur le singulier, tandis que l'intelligence a pour objet l'universel, il est nécessaire que la connaissance du particulier, pour nous, soit antérieure à la connaissance de l'universel. — Une seconde chose qu'il faut considérer, est que notre intelligence passe de la puissance à l'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte,

parvient d'abord à un acte incomplet qui occupe le milieu entre la puissance et l'acte ; et ce n'est qu'après qu'il arrive à l'acte parfait ». Il faudra donc qu'il en soit de même pour notre intelligence. « Et précisément, pour notre intelligence, l'acte parfait auquel elle parvient, est la science complète, qui fait qu'une chose est connue distinctement et déterminément. L'acte incomplet, au contraire, est la science imparfaite, où les choses sont connues indistinctement et dans une certaine confusion : les choses qui sont ainsi connues, en effet, sont, d'une certaine manière, connues en acte, et, d'une autre manière, elles ne sont connues qu'en puissance. C'est ce qui a fait dire à Aristote, dans le premier livre des *Physiques* (endroit précité), que *ce qui se manifeste d'abord à nous et nous est le plus connu, ce sont les choses les plus confuses ; nous progressons ensuite dans cette connaissance, en distinguant d'une façon précise les principes et les éléments.* Il est manifeste, d'autre part, que connaître une chose où plusieurs éléments sont contenus, sans avoir la connaissance propre des éléments contenus dans cette chose, c'est la connaître d'une certaine manière confuse. Et de cette façon peuvent être connus soit le tout universel qui contient ses parties en puissance, soit le tout intégral », qui les contient en acte. « L'un et l'autre, en effet, peuvent être connus dans une certaine confusion où l'on ne voit pas distinctement les parties qui s'y trouvent. Quant à connaître distinctement ce qui se trouve dans un tout universel, c'est connaître une chose moins commune. C'est ainsi, par exemple, que connaître l'animal d'une façon indistincte, c'est connaître l'animal en tant qu'animal », sous sa raison générique ou plus universelle. « Au contraire, le connaître d'une façon distincte, c'est le connaître en tant qu'il est raisonnable ou qu'il est irraisonnable ; ce qui revient à connaître l'homme et le lion », ou les diverses espèces du genre animal. « Il s'ensuit, puisque notre intelligence passe de la puissance à l'acte, qu'elle aura d'abord à connaître l'animal, avant de connaître l'homme » ; c'est-à-dire que dans un même objet elle aura d'abord à connaître la raison de genre et puis la raison d'espèce. « Et il en faut dire autant pour tout objet plus universel comparé à un objet moins universel ». L'être, par exemple, est tout ce

qu'il y a de plus universel; et voilà pourquoi nous disons que l'être est la première chose connue par notre intelligence; puis, viennent les diverses catégories d'être : substance et accidents; et dans le genre substance, le genre corporel, le genre vivant, le genre animal, jusqu'à ce qu'on arrive aux dernières espèces qui divisent et distinguent chacun de ces genres.

Nous avons dit que s'il en est ainsi pour notre intelligence, si elle connaît d'abord le plus universel, c'est-à-dire le plus confus ou le plus générique et le plus indistinct, c'est parce qu'elle passe de la puissance à l'acte. Mais « il en est de même pour le sens. Lui aussi passe de la puissance à l'acte; et c'est pourquoi nous remarquons, dans la partie sensible, le même ordre de connaissance. Le sens, en effet, perçoit d'abord ce qui est plus général; et puis, ce qui l'est moins; et cela, soit au point de vue du lieu, soit au point de vue du temps. Au point de vue du lieu; car, si l'on voit une chose de loin, on saisira d'abord que c'est un corps avant de saisir que c'est un animal; et que c'est un animal, avant de saisir que c'est un homme; et que c'est un homme, avant de saisir que c'est » tel individu humain, « ou Socrate ou Platon. De même, au point de vue du temps; car le petit enfant commence par distinguer l'homme de ce qui n'est pas l'homme, avant de distinguer tel homme de tel autre; aussi bien, *les enfants au début, appellent tous les hommes du nom de père; et ce n'est qu'après qu'ils attribuent à chacun ce qui lui convient*, comme il est dit, au premier livre des *Physiques* » (endroit précité).

Et qu'il en soit ainsi, que l'on connaisse d'abord les choses indistinctement et d'une manière confuse, tant dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre sensible, « la raison en est manifeste. C'est qu'en effet, celui qui sait une chose indistinctement est encore en puissance par rapport au fait de connaître le principe qui cause la distinction; comme celui qui connaît le genre est en puissance quant au fait de connaître la différence. Par où l'on voit que la connaissance indistincte occupe le milieu entre la puissance et l'acte »; et qu'il faut donc, pour toute faculté qui passe de la puissance à l'acte, dans l'ordre de la connaissance, qu'elle connaisse d'abord les choses d'une façon générale, com-

mune, vague et indistincte; ce n'est qu'ensuite et lorsqu'elle sera arrivée à l'acte parfait de sa connaissance, qu'elle connaîtra les choses selon leurs caractères propres, spécifiques ou individuels, d'une façon nette, précise, distincte.

« Ainsi donc, il faut dire », conclut saint Thomas, « que la connaissance du particulier », au sens même du concret et de l'individuel, « est antérieure, pour nous, à la connaissance de l'universel, comme la connaissance sensible est antérieure à la connaissance intellective. Mais, tant au point de vue des sens qu'au point de vue de l'intelligence, la connaissance plus commune » et plus générale ou plus universelle, « est antérieure à la connaissance moins commune » ou plus précise et plus distincte.

L'*ad primum* répond que « l'universel peut être considéré d'une double manière. — D'abord, selon que la nature universelle », par exemple, l'*homme,* « est prise ensemble avec sa note ou son caractère d'universel. Or, cette note d'universel, qui fait qu'une seule et même chose a rapport à plusieurs », comme la nature humaine, par exemple, se rapporte à tous les individus humains, « provient de l'abstraction de l'intelligence » : c'est, en effet, selon qu'elle est dans l'intelligence, d'une façon abstraite, que la nature humaine est conçue comme un quelque chose qui se réfère à tous les individus humains en qui elle existe réellement. « Il s'ensuit que de cette manière », ou considéré sous ce jour, « l'universel est quelque chose qui vient en second lieu » : il vient, en effet, après le particulier d'où l'intelligence l'a abstrait par son action. « C'est pour cela qu'il est dit, au premier livre *de l'Ame* (ch. I, n. 5 ; de S. Th., leç. I), que l'*animal universel, ou n'est rien du tout, ou existe postérieurement* » aux animaux particuliers. « Dans l'opinion de Platon, pour qui l'universel subsistait séparément, l'universel, même considéré de cette première manière, était antérieur aux êtres particuliers, qui, d'après Platon, n'existaient que parce qu'ils participaient l'universel appelé du nom d'*idée* [Cf. q. 84, art. I]. — D'une autre manière, l'universel peut être considéré selon qu'il est telle nature, par exemple l'animalité ou l'humanité, existant dans les êtres particuliers. Et sous ce jour, on peut distinguer un double

ordre de nature. L'un, qui se prend du côté de la génération et du côté du temps. Dans cet ordre, c'est ce qui est imparfait et qui est en puissance, qui vient toujours d'abord. Aussi bien, de cette manière, ce qui est plus général viendra d'abord selon la nature, comme on le voit manifestement dans la génération de l'homme et de l'animal; car *ce qui est engendré est d'abord animal avant d'être homme*, selon qu'il est dit au livre de *la Génération des animaux* » (liv. II, ch. III) [Nous aurons à revenir plus tard sur ce sentiment d'Aristote, pleinement accepté par saint Thomas, q. 118, art. 2, *ad 2um*]. Le second ordre est celui de la perfection et du but que se propose la nature. Dans cet ordre, l'acte est antérieur, d'une façon pure et simple, selon la nature, à la puissance, et le parfait à l'imparfait. De cette manière, ce qui est moins général vient d'abord, selon la nature, avant ce qui est plus général, comme l'homme avant l'animal. La nature, en effet, ne se propose pas de s'arrêter à la génération d'un animal », quand il s'agit de la génération d'un homme, « mais entend engendrer un homme ». — Il n'est donc pas vrai que ce qui est le plus universel soit toujours ce qui vient d'abord et ce qui est le plus connu selon la nature, puisque dans l'ordre d'intention, c'est ce qui est plus spécial et plus déterminé qui est premièrement voulu; et ceci n'est déjà plus ce que nous connaissons d'abord dans notre connaissance intellectuelle. Quant à l'universel, sous sa raison d'universel, et selon qu'il est le fruit de l'abstraction, c'est toujours ce qui est le plus universel qui vient d'abord; mais dans notre connaissance intellectuelle seulement, et non plus dans l'ordre de la nature.

L'*ad secundum* fait observer que « l'universel plus général se compare à l'universel moins général », par exemple, l'animal à l'homme, « sous la raison de tout et sous la raison de partie. Sous la raison de tout, parce que dans l'universel plus général, se trouve contenu en puissance, non seulement l'universel moins général, mais d'autres choses encore : c'est ainsi que l'animal comprend l'homme et aussi le cheval. Sous la raison de partie, en tant que l'universel moins général contient dans son essence non seulement l'universel plus général, mais aussi autre chose : l'homme, par exemple, n'est pas seulement animal; il est raison-

nable, aussi. Si donc nous considérons l'animal en soi, il est antérieur à l'homme dans notre connaissance; mais l'homme existe dans notre connaissance, avant que nous distinguions ses diverses parties et que nous sachions que l'animalité est l'une d'elles ». — On voit, par cette lumineuse distinction, comment les choses plus universelles sont tantôt quelque chose de simple, par rapport à nous, et tantôt quelque chose de composé.

L'*ad tertium* revient à cette doctrine et la complète. « Une chose qui a raison de partie, peut être connue d'une double manière. — D'abord, d'une façon absolue, selon qu'elle est en elle-même; et de la sorte, rien n'empêche de connaître les parties antérieurement au tout, comme par exemple, les pierres avant la maison. — D'une autre manière, selon qu'elle est la partie de ce tout. Dans ce cas, il est nécessaire de connaître le tout avant les parties : c'est ainsi que la maison est connue d'abord, d'une connaissance vague, avant qu'on puisse distinguer chacune de ses parties. — Nous dirons donc », venant à la difficulté soulevée par l'objection, « que les parties de la définition, considérées », séparément et « d'une façon absolue », en elles-mêmes, « sont connues avant la chose définie » dont elles constituent la définition; « sans quoi, la chose définie ne serait en rien notifiée par elles ». Il faut bien qu'on sache déjà ce que c'est que d'être animal et ce que c'est que d'être raisonnable, pour qu'en désignant l'homme par cette définition : *animal raisonnable*, on le fasse connaître. « Mais si on les prend comme parties de la définition, leur connaissance est postérieure à la connaissance de la chose définie. Nous connaissons d'abord l'homme, d'une connaissance confuse, avant de savoir nettement distinguer toutes les choses qui constituent son essence ».

L'*ad quartum* revient à la distinction de l'*ad primum*. « L'universel, selon qu'il est pris avec sa note d'universel, est d'une certaine manière, principe de connaissance, selon que la note d'universel suit notre mode d'entendre qui est par voie d'abstraction » : sans ce caractère d'universel ou d'abstrait, jamais l'être extérieur ne pourrait être quelque chose dans notre acte de connaître. « Mais il n'est pas nécessaire que tout ce qui est principe de connaissance, soit aussi principe d'existence, comme

l'a voulu Platon; car parfois nous connaissons la cause par l'effet et la substance par les accidents », auquel cas l'ordre de connaissance est l'inverse de l'ordre d'existence, « Aussi bien, dans le sentiment d'Aristote, l'universel pris en ce sens », sous sa raison d'universel et d'abstrait, « n'est aucunement principe d'être, ou substance, comme on le voit au septième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 13; Did., liv. VI, ch. XIII), bien qu'il soit, pour nous, principe de connaissance. — Que si nous considérons la nature même générique ou spécifique selon qu'elle existe dans les êtres particuliers, dans ce cas, elle a, d'une certaine manière, la raison de principe formel par rapport aux choses particulières; car le particulier est tel en raison de la matière » marquée de telles et telles dimensions, « tandis que la raison spécifique se tire de la forme. Quant à la nature du genre, elle se compare à la nature de l'espèce, plutôt par mode de principe matériel. La nature du genre, en effet, se tire de ce qui est matériel dans l'être; et l'espèce, au contraire, de ce qui est formel : c'est ainsi que la raison d'animal se prend du côté de la vie sensitive; et la raison d'homme, du côté du principe intellectif. Il suit de là que le but dernier de la nature est l'espèce » où domine la forme, « et non pas l'individu ou le genre » qui sont plutôt tels en raison de la matière : « c'est, en effet, la forme qui est le but de la génération; quant à la matière, elle tire toute sa raison d'être de la forme ». — Mais, déjà, à prendre la raison de principe ou de cause dans cet ordre de la nature, ou selon que les choses sont ou doivent être en elles-mêmes, « il n'est plus nécessaire que la connaissance de toute cause ou de tout principe soit postérieure, en nous, à la connaissance de l'effet », comme semblait le vouloir l'objection; « car nous pouvons connaître par des causes sensibles des effets ignorés; et parfois, c'est aussi l'inverse qui a lieu ». Bien que dans la nature spécifique, le genre ait raison de principe matériel par rapport à l'espèce, rien n'empêche que nous connaissions le genre antérieurement à l'espèce. C'est toujours l'ordre même d'abstraction qui est l'ordre de notre connaissance intellectuelle, quel que soit d'ailleurs l'ordre d'être au point de vue de l'existence réelle dans la nature.

Notre intelligence, qui va de la puissance à l'acte, dans son acte de connaître, commence toujours par une connaissance imparfaite de son objet. Et parce que la connaissance parfaite consiste dans la vue claire et distincte de tout ce que l'intelligence peut percevoir dans son objet, c'est-à-dire de tous les éléments qui constituent la nature spécifique d'un être donné, il s'ensuit que c'est par les éléments ou les caractères les plus généraux et les plus universels que commence toujours notre acte de connaître. Et voilà la raison qui fait que la première chose connue par nous, dans l'ordre de notre connaisance intellectuelle, c'est la notion ou la raison commune d'*être;* car tout ce qui est, à quelque titre que cela soit, avant de se distinguer ou de se spécifier selon tels ou tels caractères propres d'être, a ceci de commun, avec tout ce qui est, qu'il est. Mais si la notion d'être, prise ainsi dans son acception vague, est la première notion qui tombe dans notre esprit, la science de cette notion et de ses rapports avec les divers êtres qui sont, selon qu'elle se précise ou se multiplie et se distingue en eux, est la science la plus difficile et la plus haute qui soit; c'est elle qui porte le nom de philosophie première ou de métaphysique. — Nous venons de voir que dans un seul et même objet, notre intelligence peut distinguer diverses raisons d'être; à plus forte raison, peut-elle distinguer les divers objets entre eux. S'ensuit-il qu'il y ait pour elle diversité et succession d'actes; ou bien est-ce simultanément qu'elle entend plusieurs choses et même toutes choses? Telle est la question que nous devons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si nous pouvons entendre plusieurs choses en même temps?

Cet article rappellera, sur bien des points, la doctrine déjà exposée au sujet de la question 12, article 10; de la question 14, article 6; de la question 58, article 2 : il en sera aussi le complément lumineux. — Quatre objections veulent prouver que « nous pouvons entendre simultanément plusieurs choses ». — La première fait observer que « l'intelligence est au-dessus du temps.

Or, l'*avant* et l'*après* appartiennent au temps. Il s'ensuit que l'intelligence n'entend pas les diverses choses qu'elle entend, selon un ordre de succession ou d'avant et d'après, mais simultanément ». — La seconde objection dit que « rien n'empêche que diverses formes, si elles ne sont pas opposées, soient simultanément et d'une façon actuelle dans le même sujet, comme par exemple l'odeur et la couleur dans un même fruit. Or, les espèces intelligibles ne sont pas opposées. Rien n'empêchera donc qu'une même intelligence soit actuée simultanément selon diverses espèces intelligibles ; et, par suite, elle pourra simultanément entendre plusieurs choses ». — La troisième objection remarque que « l'intelligence entend simultanément ce qui a la raison d'un tout, comme l'homme ou la maison. Or, dans un tout, il y a plusieurs parties. Il s'ensuit donc que l'intelligence entend simultanément plusieurs choses ». — La quatrième objection dit qu' « il n'est pas possible de connaître la différence d'une chose par rapport à l'autre, sans les saisir simultanément toutes deux, ainsi qu'il est marqué au livre *de l'Ame* (liv. III, ch. II, n. 12; de S. Th., leç. 3); et l'on doit en dire autant de toute autre connaissance par voie de comparaison. Puis donc que notre intelligence connaît la différence et la comparaison des diverses choses entre elles, il s'ensuit qu'elle connaît plusieurs choses simultanément ».

L'argument *sed contra* est un mot d'Aristote, « au livre des *Topiques* (liv. II, ch. x, n. 1), où « il est dit que *l'intuition ne porte que sur une chose, mais* que *la science porte sur plusieurs* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, dès le début, par une distinction, qui suffira, entendue comme elle doit l'être, à dissiper toutes les équivoques. « L'intelligence, déclare le saint Docteur, peut entendre simultanément les choses multiples selon qu'elles ne font qu'un, mais non si elles ont la raison de choses multiples; et je dis, ajoute saint Thomas, ne faire qu'un ou avoir raison de choses multiples, selon qu'il n'y a qu'une seule espèce intelligible ou qu'il y en a plusieurs. C'est qu'en effet, le mode de toute action suit la forme qui en est le principe »; et nous savons que l'espèce intelligible est le principe formel de

l'opération intellectuelle. « Tout cela donc que l'intelligence peut entendre sous une même espèce, elle peut l'entendre simultanément. C'est pour cela que Dieu voit toutes choses d'un seul regard, parce qu'il voit toutes choses en vertu d'un seul principe qui est son essence. Si, au contraire, il est des choses que l'intelligence ne voit que par des espèces diverses, elle ne les entendra pas simultanément. La raison en est qu'un même sujet ne peut pas être actué ou parfait simultanément par plusieurs formes qui appartiennent au même genre et qui sont d'espèce diverse. C'est ainsi qu'un même corps ne peut pas, sous le même aspect, être coloré simultanément de diverses couleurs ou figuré de diverses figures. Or, toutes les espèces intelligibles sont du même genre; car elles sont, toutes, les perfections de la même puissance intellective, bien qu'à ne tenir compte que des choses dont elles sont les espèces, elles appartiennent à des genres divers. Il s'ensuit que la même intelligence ne peut pas être simultanément actuée ou perfectionnée par diverses espèces intelligibles, à l'effet d'entendre actuellement diverses choses ».

La principale chose qui semblerait faire difficulté contre cette raison du corps de l'article, c'est, comme le note Cajétan, que notre intelligence se trouve pourtant actuée ou perfectionnée simultanément par toutes les espèces intelligibles qu'elle a une fois abstraites et qu'elle conserve au dedans d'elle-même. — Mais saint Thomas lui-même a pris soin de répondre à cette difficulté, dans les questions disputées, *de l'Ame*, art. 18, *ad 6um; de la vérité*, q. 8, art. 14; et au *quodlibed* 7, art. 2. Il fait remarquer que les espèces intelligibles se comparent à l'entendement réceptif comme à leur sujet, qui sera, par rapport à elles, ou à l'état de puissance pure, ou à l'état de puissance demi-actuée, ou à l'état de puissance totalement actuée. Ce n'est que lorsqu'elles actuent totalement leur puissance qu'il est impossible qu'elles soient simultanément plusieurs d'espèces différentes. Mais quand elles ne l'actuent qu'à l'état de dispositions, elles peuvent s'y trouver toutes simultanément. Saint Thomas observe dans la *Somme contre les Gentils*, liv. I, ch. LV, qu'on peut voir un exemple de cette différence jusque dans les facultés sensibles, notamment dans l'imagination, où se trouvent conservées, à l'état de dispo-

sition habituelle, toutes les images venues des sens, et dont cependant nous ne pouvons jamais nous représenter d'une façon actuelle, en nous appliquant à les revoir par l'attention que nous y portons, que l'une ou l'autre de ces images séparément, à moins que plusieurs ne se trouvent réunies, à titre de parties, dans une image plus générale qui les contient.

L'*ad primum* accorde que « l'intelligence est au-dessus du temps qui nombre le mouvement des choses corporelles. Mais la pluralité même des espèces intelligibles cause une certaine succession ou alternance dans les opérations intellectuelles qui fait que l'une de ces opérations est antérieure à l'autre. C'est cette succession que saint Augustin appelle du nom de temps, quand il dit, au huitième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. xx, xxii), que *Dieu meut la créature spirituelle à travers le temps* » [Cf. notre précédent volume, *Traité des Anges*, p. 291 et suiv.].

L'*ad secundum* dit qu'« il n'y a pas que les formes opposées » ou contraires « qui ne puissent pas être ensemble dans le même sujet; il en est de même pour les formes qui ne sont pas opposées, mais qui appartiennent à un même genre, comme on le voit par l'exemple qui a été apporté au sujet des couleurs et des figures » : il est impossible, en effet, qu'un même corps ait tout ensemble la figure du triangle et celle du pentagone, bien que le triangle et le pentagone ne soient en rien opposés l'un à l'autre, mais uniquement parce que ce sont deux espèces différentes d'un même genre.

L'*ad tertium* fait observer que « les parties se peuvent entendre d'une double manière. D'abord, dans un certain vague et selon qu'elles sont contenues dans le tout; de cette manière, elles sont connues par la forme du tout, et simultanément. Mais elles peuvent être connues aussi d'une connaissance distincte, selon que chacune d'elles est connue par son espèce » ou son image « propre; dans ce cas, elles ne sont pas connues simultanément ».

L'*ad quartum* répond que « l'intelligence, quand elle connaît la différence ou la comparaison d'une chose avec l'autre, connaît les choses qui diffèrent ou que l'on compare, sous la raison même

de la comparaison ou de la différence »; il y a, là, comme une forme ou espèce générale qui comprend sous elle les choses comparées, et « cette connaissance revient un peu à ce qui a été dit de l'intelligence connaissant les parties dans la forme du tout ».

Tout cela donc qui a raison d'un même objet perçu en vertu d'une même espèce intelligible peut être simultanément connu par notre intelligence; mais il n'y a que cela; et toutes les fois qu'un objet ne rentre pas dans l'espèce intelligible qui informe l'intelligence au moment où elle agit, ou qui n'est pas ordonné à l'objet actuellement perçu, il faudra de toute nécessité un acte nouveau et distinct de l'intelligence pour que cet objet soit perçu d'une façon actuelle. — Dès lors, une nouvelle question se pose. Notre intelligence, qui ne perçoit simultanément qu'une chose et non plusieurs, va-t-elle se trouver limitée à son premier acte de connaître, au sujet de chaque chose, ou n'aura-t-elle, tout au plus, qu'une série successive d'actes de connaître sans aucun lien qui les rattache. Que si ces actes peuvent être ordonnés entre eux, de façon à constituer une connaissance nouvelle, et plus parfaite, de l'objet, en quoi consiste cet ordre, ou comment se fait-il? D'un mot, notre intelligence procède-t-elle, dans son acte de connaître, par voie de composition et de division?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si notre intelligence entend en composant et en divisant?

Ces termes de *composition* et de *division* vont être expliqués dans la lecture même de l'article. — Trois objections veulent prouver que « notre intelligence n'entend pas en composant et en divisant ». — La première fait remarquer que « la composition et la division supposent la pluralité. Or, notre intelligence ne peut pas entendre simultanément plusieurs choses. Donc elle ne peut pas entendre en composant et en divisant ». — La seconde objection dit que « toute composition et toute division » dans les actes de notre intelligence, « impliquerait le temps : passé, pré-

sent ou futur » : on dira, par exemple : Dieu *est* bon; Pierre *était* méchant; la récolte *sera* abondante. « Puis donc que l'intelligence fait abstraction du temps, comme de toutes les autres conditions particulières, il s'ensuit qu'elle n'entend pas en composant et en divisant ». — La troisième objection rappelle que « l'intelligence entend selon qu'elle s'assimile aux choses. Or, la composition et la division n'existent pas dans les choses. Il n'y a rien, en effet, dans les choses, que la réalité désignée par l'attribut et par le sujet » unis ou séparés dans la composition et dans la division; « et cette réalité est absolument une et identique, si la composition est vraie : c'est ainsi que l'homme est vraiment cela même qu'est l'animal. Il s'ensuit que l'intelligence n'entend pas en composant et en divisant ». Cette dernière objection nous vaudra une réponse très importante de saint Thomas.

L'argument *sed contra* cite un mot d'« Aristote, au premier livre du *Perihermenias* » (ch. 1, n° 2; de S. Th., leç. 2), où il est « dit que les paroles signifient les conceptions de l'intelligence. Or, dans les paroles, il y a composition et division, comme on le voit dans les propositions affirmatives », où l'on unit l'attribut et le sujet, « et dans les propositions négatives », où on les sépare. « Donc l'intelligence entend en composant et en divisant. »

Au corps de l'article, saint Thomas établit une comparaison entre l'intelligence humaine d'une part, et l'intelligence angélique ou divine, d'autre part. — « L'intelligence humaine », dit-il, « doit nécessairement entendre en composant et en divisant »; c'est-à-dire que pour avoir la connaissance parfaite d'un objet, il ne peut pas lui suffire de produire un seul acte, cet acte de perception ou d'intuition, que nous appelons, en logique, la première opération de l'esprit; il faut qu'elle juge, au sens formel de ce mot, confrontant l'un avec l'autre, divers concepts perçus, qui auront raison de sujet et d'attribut, à l'effet de les unir ou de les séparer. Cette nécessité se prouve par la nature même de notre intelligence. « Dès là, en effet, que l'intelligence humaine passe de la puissance à l'acte, elle a une certaine ressemblance avec les choses du monde de la génération, qui n'ont pas tout de suite

leur perfection, mais l'acquièrent peu à peu et d'une façon successive. Pareillement, ce n'est pas tout de suite et dès la première perception que l'intelligence humaine acquiert la connaissance parfaite d'un objet; elle en atteint d'abord quelque chose, par exemple, l'essence même, qui est l'objet premier et adéquat de l'intelligence; et puis, elle acquiert la connaissance des propriétés, des accidents et des circonstances qui entourent cette essence. C'est à cause de cela qu'il lui faut », dans une seconde opération de l'esprit, distincte de la perception, « confronter les diverses choses perçues, les unissant ou les divisant; comme aussi », dans une troisième opération, « procéder d'une composition ou d'une division à une autre, ce qui est l'acte même du raisonnement ». Telle est la condition essentielle de l'intelligence humaine.

« L'intelligence angélique, au contraire, et l'intelligence divine sont comme les choses incorruptibles », tels les corps célestes, dans l'opinion d'Aristote, par opposition aux choses terrestres corruptibles, dont il s'agissait tout à l'heure, « lesquelles choses incorruptibles possèdent tout de suite, dès le début, toute leur perfection. Et voilà pourquoi l'intelligence angélique et l'intelligence divine ont tout de suite et d'une manière parfaite la connaissance totale de la chose à connaître. Si bien qu'en connaissant l'essence d'une chose, elles connaissent, en même temps, au sujet de cette chose, tout ce que nous en pouvons connaître par la composition et la division et par le raisonnement ». Leur connaissance est uniquement intuitive et nullement discursive [Cf. q. 14, art. 7; q. 58, art. 3]. — « Il suit de là que l'intelligence humaine connaît en composant et en divisant », ou en affirmant et en niant, « comme aussi en raisonnant », ou en discourant; « tandis que l'intelligence angélique et l'intelligence divine connaissent bien la composition et la division », ou l'affirmation et la négation, « et aussi le raisonnement, mais non en composant et en divisant ou en raisonnant; c'est par la vue de l'essence toute simple ».

L'*ad primum* fait observer « que la composition et la division de l'intelligence implique différence et comparaison. Nous disons donc que l'intelligence entend plusieurs choses, quand elle com-

pose ou qu'elle divise, comme il arrive quand elle connaît la différence ou la comparaison des choses entre elles ».

L'*ad secundum* explique, de façon très lumineuse, comment le temps peut se trouver dans l'opération de l'intelligence. Il est très vrai que « l'intelligence abstrait » ses espèces intelligibles « des images » où elles sont d'une manière concrète; « mais cependant elle ne peut entendre d'une façon actuelle, sans se tourner du côté des images, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1; q. 84, art. 7). Or, c'est du côté par où elle se tourne vers les images que le temps se trouve adjoint à la composition et à la division de l'intelligence ».

L'*ad tertium* rappelle que « la similitude de l'objet est reçue dans l'intelligence selon le mode de l'intelligence et non selon le mode de la chose en elle-même. Nous dirons donc qu'à la composition et à la division de l'intelligence correspond quelque chose dans l'objet, mais qui n'est pas dans l'objet de la même manière que dans l'intelligence. L'objet propre de l'intelligence humaine, en effet, est la *quiddité* » ou l'essence « de la chose matérielle qui tombe sous les sens et l'imagination. Or, il y a, dans la chose matérielle, une double composition. La première est celle de la forme et de la matière. A cette composition de la chose matérielle correspond la composition de l'intelligence, qui fait que le tout universel », par exemple l'animal, « est dit de sa partie », l'espèce comprise sous lui : c'est ainsi que nous disons de l'homme qu'il est animal. « Le genre, en effet, se tire de la matière commune; la différence qui complète l'espèce, de la forme; et le particulier, de la matière individuelle ». C'est donc à la première composition réelle existant dans l'objet, que correspond la composition de l'intelligence affirmant le tout universel, de la partie contenue sous lui. « Mais il y a, dans l'objet, une autre composition réelle; c'est celle de l'accident et du sujet. A cette seconde composition réelle existant dans l'objet, correspond la composition de l'intelligence, en vertu de laquelle l'accident est affirmé du sujet, comme quand nous disons que l'*homme est blanc* ». Et c'est à cette double sorte de composition que reviennent tous les actes de l'intelligence qui compose. — « Toutefois, remarque saint Thomas, il y a une différence entre la composi-

tion de la chose en elle-même et la composition de l'intelligence; car les choses qui entrent dans la composition de l'objet sont diverses » : la forme, en effet, n'est pas la matière, ni la substance les accidents. « La composition de l'intelligence, au contraire, est un signe d'identité pour les choses qui entrent dans cette composition. La composition de l'intelligence, en effet, n'aboutit pas à affirmer que l'homme soit la blancheur; mais elle dit que l'homme est blanc, c'est-à-dire un quelque chose en qui se trouve la blancheur. Or, c'est une même chose, subjectivement, qui est homme et en qui se trouve la blancheur. Il en est de même pour la composition de la matière et de la forme; car l'*animal* » ou le genre, qui se tire de la matière, « signifie ce qui a une nature sensible; le *raisonnable* », qui se tire de la forme, « signifie ce qui a la nature intellective; l'*homme* », qui comprend la matière et la forme, « signifie ce qui a l'une et l'autre nature; et Socrate », ou l'individu humain, « signifie ce qui a tout cela avec la matière individuelle ». Or, c'est le même sujet en qui se trouvent toutes ces choses; « et c'est en raison de cette identité du sujet, que notre intelligence compose ces diverses choses entre elles ou affirme l'une de l'autre, dans l'acte d'attribution ». — Nous avions déjà dit et on aura remarqué l'importance souveraine de la distinction que vient de formuler ici saint Thomas entre la composition objective des divers éléments essentiels ou substantiels et accidentels qui entrent dans la constitution des réalités extérieures et la composition logique de notre intelligence attribuant à un même sujet tout ce qui, en effet, se trouve en lui. Dans un cas, nous avons union de réalités diverses qui constituent un tout, mais dont l'une n'est pas l'autre; dans l'autre cas, nous avons simple constatation de l'identité du sujet en qui se trouvent toutes les choses que notre intelligence reconnaît, en effet, être en lui. Aussi bien, cette composition de l'intelligence a pour effet une connaissance meilleure et plus complète du sujet qu'il s'agissait de connaître.

Notre intelligence procède par voie d'abstraction, dans son acte de connaître. Elle va du plus général au moins général; et

ce n'est que peu à peu ou successivement qu'elle arrive à connaître tout ce qui se trouve dans son objet. De là, pour elle, une nécessité rigoureuse de confronter, avec le sujet qu'il s'agit de connaître, les formalités multiples, d'ordre essentiel ou d'ordre accidentel, qu'elle perçoit successivement, pour voir si, en effet, elles conviennent au sujet ou ne lui conviennent pas. C'est à affirmer qu'elles lui conviennent, que consiste ce que nous appelons la composition de l'intelligence, ou à dire qu'elles ne lui conviennent pas, que consiste la division. Que si l'intelligence affirme ou nie, dès que sont confrontés le sujet à connaître et les formalités perçues, on a la simple composition ou la simple division. On aura, au contraire, le discours ou le raisonnement, s'il est besoin de recourir à une notion nouvelle, qui, rapprochée à son tour, du sujet et de la première formalité, aidera à voir si, en effet, le sujet et la formalité en question conviennent ou ne conviennent pas. — Ici vient, pour le complément de la doctrine de la question présente, un point d'importance extrême, déjà considéré ailleurs, notamment dans la question 16, où nous avons traité de la vérité, et dans la question 17, où nous avons traité de la fausseté, mais que saint Thomas va considérer à nouveau et sur lequel il projettera un surcroît de lumière. C'est la question de savoir si l'intelligence peut être fausse, si le faux peut se glisser dans l'un de ses actes et dans lequel ou dans lesquels il se trouve.

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si l'intelligence peut être fausse?

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence peut être fausse ». — La première cite le mot d'« Aristote, au sixième livre des *Métaphysiques* » (de S. Th., leç. 4; Did., liv. V, ch. IV, n. 1), où il est « dit que *le vrai et le faux sont dans l'esprit*. Puis donc que l'esprit et l'intelligence ne font qu'un, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 79), il s'ensuit que la fausseté est dans l'intelligence ». — La seconde objection fait remarquer

que « l'opinion et le raisonnement appartiennent à l'intelligence. Or, dans l'une et dans l'autre on rencontre l'erreur. Donc la fausseté ou l'erreur peut être dans l'intelligence ». — La troisième objection dit que « le péché est dans la partie intellective » de l'âme. « Or tout péché implique l'erreur, car *ils se trompent ceux qui opèrent le mal*, comme il est dit dans les *Proverbes*, ch. XIV (v. 22). Donc la fausseté peut être dans l'intelligence ».

L'argument *sed contra* se réfère à un mot de « saint Augustin, dans le livre des *Quatre-vingt-trois Questions* » (q. XXXII), où le saint Docteur « dit que *quiconque se trompe n'entend pas ce en quoi il se trompe*. Et Aristote avait déjà dit, au livre *de l'Ame* (liv. III, ch. x, n. 4; de S. Th., leç. 15) que *l'intelligence est toujours droite* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle qu'« en ce qui est de la question actuelle, Aristote, au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 7; de S. Th., leç. 11), compare l'intelligence au sens. Le sens, en effet, quand il porte sur son objet propre, ne se trompe pas; ainsi la vue au sujet de la couleur; si ce n'est peut-être d'une façon accidentelle, en raison d'un obstacle du côté de l'organe, comme, par exemple, si le goût d'un homme qui a la fièvre juge amer ce qui est doux, à cause que sa langue est remplie d'humeurs mauvaises. Au sujet des sensibles communs, au contraire », tels que l'étendue, le nombre, la figure, le mouvement et le site, « le sens peut se tromper, comme lorsqu'il juge de la grandeur ou de la figure, à supposer, par exemple, qu'il estime le soleil comme n'ayant qu'un pied de grandeur, alors qu'il est plus grand que la terre. A plus forte raison, est-il susceptible de se tromper, quand il s'agit des sensibles par occasion, comme s'il estime que le fiel est du miel, parce que la couleur est la même ». Nous avions déjà établi ces distinctions plus haut, q. 17, art. 2. « Et qu'il en soit ainsi » pour le sens, relativement à ses diverses catégories d'objets, et aussi pour l'intelligence, comme nous l'allons voir et comme le veut Aristote, « la raison en est évidente », déclare saint Thomas. « C'est qu'en effet toute puissance est de soi et selon tout ce qu'elle est, ordonnée à son objet propre », qui a raison d'acte par rapport à elle.

« Or, les choses qui sont ainsi ordonnées » de soi et selon tout ce qu'elles sont, « demeurent toujours dans la même disposition ». Pour changer, en effet, il faudrait qu'elles cessent d'être, puisque ce n'est pas en raison d'un quelque chose d'accidentel ou d'ajouté, mais en raison de leur essence qu'elles disent le rapport dont il s'agit. « Il s'ensuit que la puissance demeurant, il ne se peut pas que son jugement défaille en ce qui est de son objet propre ». On aura remarqué la profondeur et la transcendance de la raison invoquée ici par saint Thomas. C'est une application nouvelle de la grande doctrine de l'acte et de la puissance.

« Or, poursuit le saint Docteur, l'objet propre de l'intelligence est la *quiddité* » ou l'essence « des choses ». L'intelligence est faite pour percevoir, dans les objets matériels, les traits essentiels qui constituent le genre, l'espèce et la définition. C'est là sa raison d'être. C'est à cela qu'elle est ordonnée selon tout elle-même. Dès que la lumière de l'intellect agent tombe sur l'image subjectée dans l'imagination, elle en abstrait ces caractères essentiels qu'elle imprime aussitôt dans l'entendement réceptif, pour que celui-ci, actué par eux, produise un acte conforme à ces traits qui l'actuent. « Il est donc impossible que relativement à la *quiddité* » ou à l'essence « des choses » matérielles qui constituent son objet propre, « l'intelligence se trompe ». Elle ne peut pas ne pas les saisir comme elles sont, « à les prendre en elles-mêmes. Que s'il s'agit des choses qui entourent l'essence ou la quiddité, l'intelligence peut se tromper, tandis qu'elle ordonne une chose à l'autre, soit en composant ou en divisant, soit en raisonnant ». Elle peut se tromper en attribuant ou en refusant telle propriété à tel être, ou telle condition d'ordre contingent; de même, en déduisant telle conclusion de telles prémisses. « Toutefois, et pour la même raison invoquée tout à l'heure, l'intelligence ne peut pas se tromper, relativement à ces propositions qui sont connues dès que l'on connaît l'essence des termes qui les composent; et tels sont les premiers principes. C'est d'ailleurs de ces premiers principes que provient l'infaillibilité de la vérité, dans la certitude de la science, en ce qui est des conclusions déduites ». Ainsi donc, pour saint Thomas, les premières notions abstraites sont nécessairement, dans la réalité, ce

que l'intelligence les perçoit; et les premiers jugements qui suivent à ces perceptions premières sont nécessairement vraies. Nous savons que la première de ces notions est, de toutes, la plus universelle, la notion d'être; et que le premier jugement qui suit à cette perception de l'être, c'est le jugement d'identité : ce qui est, est. Voilà le premier de tous nos principes qui est, nécessairement, l'évidence même et qui projette sa lumière indéfectible sur tous nos autres jugements et sur tous nos raisonnements ultérieurs. Aussi bien est-ce à la lumière de ce premier principe qu'il faut ramener toutes nos sciences, quand nous voulons en contrôler la vérité et la certitude, ainsi que nous l'insinuait ici saint Thomas. [Cf. ce que nous avons dit plus haut sur le rôle de l'intellect agent et de sa lumière dans nos actes d'intellection, q. 79, art. 4.]

Ainsi donc, pour l'intelligence, comme pour le sens, quand il s'agit de son objet propre, la quiddité ou l'essence des choses matérielles, toute erreur est, de soi, impossible. « Cependant, même pour l'intelligence, il se pourra que d'une façon tout à fait accidentelle l'erreur se glisse au sujet de cette essence dans les choses composées; non pas en raison de l'organe », comme pour le sens, « puisque l'intelligence n'est pas une vertu qui se serve d'organe; mais en raison de la composition qui intervient au sujet de la définition : alors que la définition d'une chose attribuée implicitement ou explicitement à une autre devient fausse, comme si on attribue au triangle la définition du cercle; ou parce qu'une définition implique, en elle-même, une composition qui la rend fausse, comme si on assignait pour définition d'une chose qui existerait : *animal raisonnable portant des ailes* »; il n'existe, en effet, aucun être à qui cette définition convienne. « C'est pour cela que dans les choses simples, où la définition est étrangère à toute composition possible, il n'y a aucune place pour l'erreur : il n'y a de possible, à leur sujet, que l'ignorance totale, ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* » (de S. Thomas, leç. 11; Did., liv. VIII, ch. x, n. 4, 5). Si la définition d'une chose, en effet, comprend des éléments multiples, comme celle des choses matérielles où nous avons la matière et la forme, il se pourra qu'on se trompe sur l'union de ces éléments, dont l'un

sera exact et dont l'autre ne le sera pas; mais si la définition ne comprend qu'un élément formel, la définition sera nécessairement vraie ou totalement fausse.

L'*ad primum* répond que « si Aristote parle de fausseté dans l'esprit, c'est en raison de la composition et de la division ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il faut faire la même réponse au sujet de l'opinion et du raisonnement ».

L'*ad tertium* dit que « la même réponse vaut pour l'erreur de ceux qui pèchent; car cette erreur consiste dans l'application de l'intelligence aux choses qu'il s'agit de vouloir »; il y a donc toujours une composition qui intervient.

« Mais dans la considération absolue de l'essence d'une chose et de ce qui est connu par elle, l'intelligence ne se trompe jamais. C'est dans ce sens que parlaient les deux textes cités dans le *sed contra.* » Comme nous l'avons dit, le premier de tous nos concepts, et le plus simple parce qu'il est le plus général, le plus universel, c'est le concept de l'être. Impossible de nous tromper sur cette première notion que l'intellect agent abstrait immédiatement, dès que notre âme intelligente est capable d'agir. Le premier principe n'est que la duplication de cette notion; on le formule : *ce qui est est.* Il est d'une évidence absolue. C'est de cette évidence que découlent toutes les clartés intellectuelles qui se retrouvent dans les autres perceptions, jugements ou raisonnements de notre intelligence. Et il n'y aurait jamais d'erreur, même dans les perceptions les plus complexes, les jugements les plus lointains ou les raisonnements les plus nombreux, si l'on ne se prononçait que conformément à la lumière venue de ce premier principe et dans sa dépendance. Si l'intelligence se trompe dans ses opérations subséquentes, c'est uniquement parce qu'elle se soustrait à cette lumière.

Notre intelligence ne saisit pas, d'un seul regard, tout ce qu'elle doit saisir dans son objet. Ce n'est que peu à peu, et en partant des choses les plus universelles, les plus générales, que, par une succession d'actes, où elle devra combiner entre elles les diverses notions perçues et déduire des premières notions des notions nouvelles, elle arrive à se faire de son objet une idée toujours

moins imparfaite et plus précise. Dans cette succession d'actes, il lui est possible de s'égarer; mais un moyen de contrôle demeure toujours : celui des premières notions et des premiers principes dont l'évidence est identique pour tous. — Mais si l'évidence des premiers principes est la même pour tous, s'ensuit-il que tous doivent entendre également et selon le même degré de perfection ce qui peut être connu à la lumière de ces principes. D'un mot, la perfection de l'intelligence et de son opération est-elle identique en tous les hommes; ou bien se peut-il que parmi les hommes les uns connaissent mieux et les autres moins bien une même chose.

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si une même chose peut être mieux entendue par l'un que par l'autre.

Trois objections veulent prouver qu' « il ne se peut pas qu'une seule et même chose soit mieux entendue par l'un que par l'autre ». — La première est un texte formel de « saint Augustin » qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XXXII) : *Quiconque entend une chose autrement qu'elle n'est, n'entend pas cette chose. C'est pourquoi il n'est pas douteux qu'il n'y ait une manière parfaite d'entendre qui n'admet pas de degré supérieur. Aussi bien n'est-ce pas à l'infini qu'on peut progresser dans l'intelligence d'une chose, et il ne se peut pas que l'un l'entende mieux que l'autre* ». — La seconde objection rappelle que « l'intelligence dans son acte propre d'entendre est toujours vraie. Or, la vérité, qui est une adéquation entre l'intelligence et la chose, ne saurait admettre de plus et de moins; il n'y a pas, en effet, à parler de plus et de moins, au sens propre, là où se trouve l'égalité. Donc il ne se peut pas qu'il y ait des degrés dans l'acte d'entendre ». — La troisième objection, très importante, dit que « l'intelligence est ce qu'il y a de plus formel dans l'homme »; c'est de l'intelligence, en effet, que la nature humaine

tire sa différence spécifique. Et précisément, l'objection ajoute que « la différence de la forme cause la différence dans l'espèce. Si donc un homme entend mieux que l'autre, il s'ensuit que tous les hommes ne seront pas de même espèce ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'expérience. « L'expérience prouve », en effet, « que parmi les hommes, il en est dont l'intelligence est plus profonde que celle des autres. C'est ainsi qu'il a une intelligence plus profonde, celui qui peut ramener une conclusion à ses premiers principes et à ses premières causes, comparé à celui qui ne peut la ramener qu'à ses causes prochaines ». Il en est, parmi les hommes, qui, en entendant l'énoncé d'une proposition ou d'une conclusion, en voient tout de suite la vérité, saisissant immédiatement la connexion qui la rattache aux premières notions et aux premiers principes. D'autres, au contraire, ne peuvent saisir la vérité de cette même proposition que si on leur montre, par des déductions successives, comment, en effet, cette proposition se résout en la lumière des premiers principes et des premières causes.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'« on peut entendre d'une double manière cette affirmation, que parmi les hommes il en est qui entendent mieux une même chose que ne l'entendent les autres. — D'abord, en ce sens que le *mieux* s'appliquerait à l'acte d'entendre en raison de la chose entendue. Dans ce sens, il ne se peut pas que l'un entende une même chose mieux que ne l'entendent les autres; car ce serait entendre que la chose est autrement qu'elle n'est, en mieux ou en pire; et du coup, l'intelligence cesserait d'être vraie; elle n'entendrait plus cette chose, comme le disait saint Augustin (dans la première objection). — Mais, d'une autre manière, on dira que l'un entend une même chose mieux que ne l'entendent les autres, en appliquant cela à l'acte d'intelligence selon qu'il émane de celui qui entend. Et dans ce sens il se pourra que l'un entende une même chose mieux que ne l'entendent les autres, parce qu'il sera doué d'une plus grande vertu intellectuelle; c'est ainsi que même dans la vision corporelle, un même objet est mieux vu par l'un que par l'autre, selon que la vertu visive est plus parfaite dans l'un que dans l'autre ». — Si, le degré de vertu étant le même,

l'un voyait ou entendait un objet autrement que l'autre ne le voit ou ne l'entend, il s'ensuivrait que la faculté de voir ou d'entendre se tromperait dans son acte. Mais si c'est en raison d'une différence de vertu dans la faculté qui agit, il se peut très bien, et sans qu'il y ait erreur, qu'une même chose soit mieux vue ou mieux entendue par l'un que par l'autre.

La difficulté est de comprendre comment cette différence de vertu peut exister dans la faculté intellectuelle. « Cela peut se produire d'une double manière, dit saint Thomas. — D'abord, en raison de l'intelligence, qui est plus parfaite » dans l'un que dans l'autre. « Il est manifeste, en effet, déclare le saint Docteur, que plus le corps se trouve mieux disposé, plus l'âme qui lui est unie sera meilleure; comme on le voit manifestement dans les êtres qui diffèrent au point de vue spécifique » : d'une espèce à l'autre, l'âme ou la forme est plus parfaite, selon que le corps ou la matière se trouve mieux disposée ou mieux organisée. « La raison en est que l'acte et la forme sont reçus dans la matière selon la capacité de cette matière. Et voilà pourquoi, même parmi les hommes, alors qu'il en est qui ont un corps mieux disposé, ils reçoivent une âme d'une plus grande vertu dans l'acte d'entendre; c'est ce qui a fait dire à Aristote, au second livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 19), que *ceux dont les chairs sont fines sont plus aptes aux travaux de l'esprit.* — D'une autre manière, cette différence s'explique en raison des facultés sensibles dont l'intelligence a besoin pour son acte d'entendre. Ceux, en effet, dont l'imagination, l'estimative et la mémoire sont mieux harmonisées, se trouvent aussi dans une disposition meilleure pour l'acte de l'intelligence. » — Nous avons déjà eu l'occasion de faire remarquer que saint Thomas, par le merveilleux équilibre de toutes ses facultés, avait été lui-même un exemple très frappant de la vérité qu'il vient de nous exposer ici à nouveau.

L'*ad primum* répond que « la solution » de la difficulté présentée par le texte de saint Augustin, « ressort de ce qui a été dit » au corps de l'article.

« De même, *pour la seconde objection.* La vérité de l'intelligence, en effet, consiste en ce que l'intelligence voit la chose

comme elle est » : cela n'empêche pas que l'être de la chose ne puisse être vu plus ou moins parfaitement par l'intelligence, selon que la vertu de l'intelligence sera plus ou moins parfaite.

L'*ad tertium* tranche d'un mot la difficulté si considérable faite par l'objection. Saint Thomas accorde qu'il y aura différence, même dans la forme ou dans l'âme, parmi les divers hommes. Mais il ajoute que « si la différence de la forme ne provient que d'une disposition différente de la matière, il n'y a pas à parler de diversité spécifique ; ce n'est qu'une diversité numérique ; c'est qu'en effet pour les divers individus il y a des formes diverses, diversifiées en raison de la matière ». Et nous le voyons dans les espèces animales où l'on rencontre des variétés si profondes parmi les individus d'une même espèce. Il en est ainsi, proportions gardées, dans l'espèce humaine. Ce qui constitue l'espèce humaine, c'est d'avoir une âme intelligente unie substantiellement à un corps sensible. Les degrés de perfection dans cette âme intelligente, même considérée dans sa substance d'âme intelligente ou dans sa raison de forme du corps humain, ne nuiront pas plus à l'identité de l'espèce que ne le font les différences, d'ailleurs si marquées et si profondes, qui existent dans le corps des divers êtres humains.

Cet *ad tertium* joint au corps de l'article ne laisse aucun doute possible sur la pensée de saint Thomas, en ce qui est de la différence, même intrinsèque ou d'ordre formel, qui existe parmi les âmes humaines. Les âmes humaines diffèrent entre elles, non pas seulement parce qu'elles ont un corps, des organes et des facultés sensibles qui diffèrent ; mais aussi parce que les corps dont elles sont la forme étant différents, et toute forme devant être proportionnée à sa matière, elles diffèrent, en tant que formes du corps, selon que les corps eux-mêmes sont différents. Telle est expressément la doctrine de saint Thomas. Cajétan la traduit en disant que les âmes humaines en elles-mêmes ou dans leur substance sont inégales. *Non pas qu'elles le soient en raison d'elles-mêmes et sous leur raison absolue de formes subsistantes, ou même de formes spécifiques ;* car, alors, les hommes ne seraient plus de même espèce ; mais *elles le sont en tant que formes diverses des divers corps humains.* Cette différence-là, bien que substantielle et in-

trinsèque, n'entraîne pas la différence dans l'espèce, mais seulement la différence numérique, ainsi que nous l'a dit saint Thomas à l'*ad tertium*, et comme il l'avait déjà dit dans le commentaire des *Sentences*, liv. II, dist. 32, q. 2, art. 3, *ad 1um*. Dans cet article des *Sentences*, saint Thomas enseigne expressément qu'au sortir des mains de Dieu et au moment même de leur création, les âmes humaines, bien qu'identiques spécifiquement, n'ont pas toutes le même degré de perfection, en tant que formes du corps. Il n'en est pas deux qui soient identiques, pas plus qu'il n'est deux corps qui soient de tous points les mêmes. Chaque individu humain a son âme et son corps, avec leur degré propre de perfection individuelle, dans les limites de la même espèce, identique pour tous. Seulement, — et ceci doit être soigneusement noté pour couper court aux objections de ceux qui n'entendent point cette doctrine de saint Thomas — le degré de perfection substantielle de l'âme étant fixé par l'adaptation de telle âme à tel corps, cette adaptation est acquise à tout jamais et entraîne une immutabilité absolue de la part de l'âme dans sa substance. Le rapport, en effet, de telle âme à tel corps, qui est la raison pour laquelle Dieu a créé cette âme *telle*, avec tel degré de perfection substantielle, dans l'ordre spécifique d'âme humaine, ce rapport demeurera éternellement ce qu'il était au moment de l'union, quelles que puissent être d'ailleurs les modifications d'ordre accidentel que subiront, dans le temps, ou au moment de la résurrection, soit le corps soit l'âme.

Capréolus pense que cette différence substantielle des âmes humaines, telle que l'enseigne saint Thomas, se trouve non pas dans l'essence de l'âme elle-même, mais dans son être d'existence, ou dans son acte d'être, qu'elle aura plus parfait et qu'elle communiquera au corps d'une manière plus parfaite selon que le requièrent les dispositions de ce corps, l'actuant ainsi plus ou moins, et étant participée, quant à son être d'existence, à des degrés divers selon la diversité des corps [Cf. II des *Sentences*, dist. 32, q. 1, art. 3, *ad 4um Durandi;* nouvelle édition Paban-Pègues, tome IV, p. 363]. Nous n'oserions pas dire que cette explication suffise. Il semble que la diversité du degré de perfection requise par saint Thomas ne consiste pas seulement dans

une plus ou moins grande perfection et communication de l'être d'existence, mais *dans une différence intrinsèque ou essentielle de la forme elle-même, selon qu'elle est ordonnée à être la forme de tel corps;* et ce qui prouverait qu'il en est ainsi, c'est que saint Thomas admet une diversité dans la perfection de la vertu intellectuelle elle-même; diversité que ne saurait expliquer, semble-t-il, une simple diversité dans l'acte d'être, s'il n'y avait aussi une diversité — d'ordre seulement numérique et non pas spécifique, ainsi qu'il a été dit, — dans l'essence même de l'âme, selon qu'elle est la forme de tel corps. — En tous cas, qu'il faille admettre une différence dans le degré de perfection substantielle, entre les diverses âmes humaines, — soit qu'on l'entende au sens de Capréolus, ou dans le second sens précisé, — la chose est tellement manifeste, dans la pensée de saint Thomas, que Cajétan demande de « laisser comme des aveugles », ceux qui, parmi les disciples du saint Docteur, voudraient soutenir le contraire — *hos tanquam caecos omittentes.*

Nous avons parlé de composition et de division dans le procédé ou l'acte de notre intelligence; et nous avons vu les conséquences de cette composition ou de cette division, entraînant pour nous la possibilité d'erreur, et aussi la possibité de degrés divers dans la connaissance de ce qui pourtant est apte à être connu de nous tous. — Il ne nous reste plus, pour achever l'étude de notre acte de connaître, qu'à nous demander dans quels rapports sont entre eux, au point de vue de cet acte de connaître, ce qui est multiple et complexe, ou divisible, et ce qui est indivisible. Lequel des deux est connu d'abord par nous? Est-ce l'indivisible ou le divisible?

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si notre intelligence connaît d'abord l'indivisible avant le divisible?

Trois objections veulent prouver que « notre intelligence connaît l'indivisible d'abord et puis le divisible ». — La première

est le mot d'« Aristote, au premier livre des *Physiques* » (ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I), où il est « dit que *notre intelligence et notre science a pour cause la connaissance des principes et des éléments*. Or, les choses indivisibles sont les principes et les éléments des choses divisibles. Il s'ensuit que les choses indivisibles nous sont connues antérieurement aux choses divisibles ». — La seconde objection dit que « ce qui entre dans la définition d'une chose, nous est connu d'abord ; car la définition est constituée *de choses antérieures et plus connues*, ainsi qu'il est dit au sixième livre *des Topiques* » (ch. IV, n. 2) ; sans cela, en effet, il ne nous servirait de rien de définir une chose pour la connaître. « Or, l'indivisible rentre dans la définition du divisible, comme le point dans la définition de la ligne : *la ligne*, en effet, si nous en croyons Euclide (*Éléments*, liv. I), *est une longueur qui n'a pas de largeur et dont les extrémités sont deux points*. De même, l'unité rentre dans la définition du nombre ; car le nombre est *une multitude mesurée par un*, selon qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8 ; Did., liv. IX, ch. VI, n. 8). Donc, notre intelligence connaît d'abord l'indivisible et puis le divisible ». — La troisième objection rappelle le grand principe que *le semblable est connu par le semblable* (Cf. q. 84, art. 2). Or, l'indivisible est plus semblable à l'intelligence que le divisible ; car l'*intelligence est simple*, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 3, 9 ; de S. Th., leç. 7, 9). Donc, notre intelligence connaît d'abord l'indivisible ».

L'argument *sed contra* cite le mot du troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 5 ; de S. Th., leç. 11), où « il est dit que l'*indivisible se connaît par mode de privation*. Or, la privation est connue postérieurement » à la qualité dont elle prive. « Donc, l'indivisible aussi » sera connu postérieurement.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « l'objet de notre intelligence, dans l'état de la vie présente, est la quiddité ou l'essence des choses matérielles qu'elle abstrait des images, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. I ; q. 84, art. 7). Et parce que ce qui est connu premièrement et de soi par la vertu de connaître est l'objet propre de cette vertu [Cf. q. 17, art. 2], on pourra se rendre compte de l'ordre dans lequel

l'indivisible est connu par nous, selon le rapport que l'indivisible aura à cette quiddité » ou à cette essence des choses matérielles, objet propre de notre intelligence. Or, il faut savoir, à ce sujet, que « l'indivisible se dit d'une triple manière, comme il est marqué au troisième livre *de l'Ame* (ch. VI, n. 3 ; de S. Th., leç. 11). — D'abord, selon que le continu est indivisible, en ce sens qu'il n'est pas divisé actuellement, bien qu'il soit divisible en puissance. Cet indivisible est connu de nous avant sa division et ses parties ; car, nous l'avons dit (art. 3), notre connaissance est d'abord confuse et puis distincte. — D'une autre manière, on parle d'indivisible au point de vue spécifique ; et c'est ainsi que la notion d'*homme* est un certain indivisible. Cet indivisible aussi sera connu de nous avant sa division et avant les parties de raison qui le composent, selon qu'il a été dit plus haut (art. 3) ; de même, il sera connu avant que l'intelligence compose et divise en affirmant et en niant » : il est, en effet, l'objet de la première opération de notre esprit, tandis que la composition et la division sont l'objet des opérations subséquentes, le jugement et le raisonnement. « La raison de ceci », que ces deux premières sortes d'indivisibles soient connus d'abord, « c'est que l'un et l'autre de ces deux indivisibles est connu par notre intelligence de soi et comme son objet propre. — Une troisième sorte d'indivisible consiste en ce qui est tout à fait indivisible, comme le point et l'unité, qui ne sont pas divisés en acte et qui ne sont pas même divisibles en puissance. Cette sorte d'indivisible est connu postérieurement et par la privation du divisible. Aussi bien est-ce par mode de privation que le point se définit : nous disons que *le point est ce qui n'a pas de parties* (Euclide, à l'endroit précité) ; de même la raison de l'un est qu'*il est indivisible*, comme il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 1 ; Did., liv. IX, ch. 1, n. 7) [Cf. q. 11, art. 2, *ad 4um*]. Et la raison en est que cet indivisible a une certaine opposition aux choses corporelles dont la quiddité est ce qui est perçu par notre intelligence premièrement et de soi ». — C'est donc, comme nous l'avions dit, d'après le rapport qu'il a à l'objet propre de notre intelligence, que l'indivisible ou l'indivis est connu par elle. Et il se trouve précisément, que des trois sortes d'indi-

visibles ou d'indivis marqués par Aristote, deux se rattachent à l'objet même de notre intelligence. L'autre, au contraire, lui est opposé. D'où il suit que les deux premiers sont directement et d'abord connus par nous ; tandis que le troisième n'est connu qu'indirectement et à l'aide du divisible qu'il exclut. C'est ce qui explique que les êtres simples et immatériels, tels que les anges et Dieu ne peuvent être connus par nous qu'en second lieu et indirectement, par l'exclusion des propriétés matérielles, comme nous le dirons bientôt.

Saint Thomas fait remarquer en terminant, que « si notre intelligence connaissait par la participation des substances simples séparées, comme les platoniciens le disaient (q. 84, art. 1, 6), il s'ensuivrait que cet indivisible serait d'abord connu de nous » ; car, « d'après les platoniciens », l'ordre des réalités correspondait à l'ordre de nos abstractions, « les formes des choses étant la participation des idées préexistantes ».

L'*ad primum* doit être noté avec soin ; il nous marque la vraie portée et la place du point de doctrine traité dans le présent article. « Dans l'acquisition de la science, déclare saint Thomas, ce ne sont pas toujours les principes et les éléments » constitutifs des choses, « qui viennent d'abord ; car souvent c'est par les effets sensibles que nous arrivons à la connaissance des principes et des causes objet de l'intelligence. Mais au terme de la science, il est vrai que toujours la science des effets dépend de la connaissance des principes et des éléments ; c'est qu'en effet, suivant le mot d'Aristote, à l'endroit même que cite l'objection, *nous n'estimons avoir la science, que si nous pouvons ramener les effets à leurs causes* ». Ainsi donc la connaissance de l'indivisible, soit de l'indivisible absolu, comme les notions métaphysiques ou les substances spirituelles, soit de l'indivisible contenu dans l'indivis actuellement mais qui est divisible en puissance, comme les parties du tout continu ou du tout spécifique connues distinctement, — cette connaissance, qui est la connaissance parfaite, n'existe pas, pour nous, au début de l'acte de connaître, mais seulement à sa fin ou à son terme.

L'*ad secundum* fait observer que « le point ne rentre pas dans la définition de la ligne *prise d'une façon générale*. Il est mani-

feste, en effet, que dans la ligne infinie ou dans la ligne circulaire, le point ne se trouve qu'en puissance. C'est *la ligne droite finie* qu'Euclide a entendu définir ; et voilà pourquoi il a mis le point dans la définition de la ligne, comme le terme se met dans la définition de la chose qu'il termine. — Quant à l'unité, elle est la mesure du nombre ; et voilà pourquoi on la met dans la définition du *nombre compté ;* mais on ne la met pas dans la définition du divisible ; c'est plutôt l'inverse qu'il faudrait faire » : car l'un est connu par la division, ainsi qu'il a été expliqué à la question 11, art. 2, *ad 4um*.

L'*ad tertium* remarque que « la similitude qui est le principe de notre acte de connaître est l'espèce de l'objet connu existant dans le sujet qui connaît. Ce n'est donc pas en raison d'une similitude de nature entre telle chose et la puissance de connaître, que cette chose est connue antérieurement à une autre ; c'est en raison du rapport qu'elle dit à ce qui est l'objet propre de la faculté ; sans quoi, il s'ensuivrait que la vue percevrait l'ouïe plutôt que la couleur » : il y a une plus grande ressemblance de nature, en effet, entre la vue et l'ouïe, qu'il n'y en a entre la couleur extérieure et le sens de la vue.

Notre intelligence, dans son mode de connaître, procède par voie d'abstraction. Elle va puiser, à l'aide de l'intellect agent, dans les images venues des choses sensibles, les traits spécifiques ou essentiels qui constituent son objet propre ; et c'est avec ces traits spécifiques ainsi directement perçus qu'elle organise ensuite toutes ses connaissances. Elle commence par ce qu'il y a de plus général et s'en va précisant de plus en plus son objet, l'enrichissant aussi de tous les compléments accidentels qui peuvent se surajouter à son essence ; et arrive ainsi, en composant ou en divisant, à se former une idée plus ou moins complexe, mais constituée d'éléments simples et multiples, dont chacun aura dû, successivement, avoir fait l'objet d'un acte de connaissance spécial et distinct, pour que la connaissance totale et définitive de l'objet soit aussi parfaite qu'elle le peut être. Dans ce travail de perceptions successives et surtout de compositions ou de divisions et de déductions syllogistiques, devant aboutir à une connaissance plus

complète et plus parfaite de son objet, notre intelligence a grandement à surveiller son action ou sa marche ; car il serait facile à l'erreur de s'y glisser. La logique n'a pas d'autre but que d'assurer cette marche de notre raison dans l'acquisition de son objet. Et, sans doute, l'art pourra être ici d'un grand secours ; mais il est vrai aussi que les diverses intelligences humaines se trouveront, en vertu même de leur nature, plus ou moins bien disposées et plus ou moins aptes à saisir dans toute sa perfection et sans erreur cela même qui constitue l'objet de nos connaissances. Cet objet, qui est d'abord un complexe vague et confus, se précise, à mesure que la connaissance devient plus parfaite, en ses éléments les plus distincts et les plus simples ; notre intelligence peut même, au terme de sa connaissance, avoir une certaine idée, par mode de connaissance indirecte, des natures simples et immatérielles.

Mais ceci nous amène à l'étude des questions suivantes où nous devons examiner ce que notre intelligence perçoit ou connaît soit dans les êtres matériels qui sont au-dessous d'elle, soit en elle-même, soit dans les êtres immatériels supérieurs. — Et d'abord, ce que notre intelligence connaît dans les choses matérielles.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVI.

CE QUE NOTRE INTELLIGENCE CONNAIT DANS LES CHOSES MATÉRIELLES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si notre intelligence connaît le singulier?
2° Si elle connaît l'infini?
3° Si elle connaît le contingent?
4° Si elle connaît le futur?

Il n'y avait pas à se demander si notre intelligence connaît, dans les choses matérielles, leur essence. La question ne peut plus se poser après tout ce qui a été dit, puisque, nous l'avons montré, et c'est la clef de toute l'idéologie humaine, notre intelligence a pour objet propre cette essence des choses matérielles. Mais, en même temps que leur essence, les choses matérielles ont certains caractères, qui tiennent précisément à leur condition de choses matérielles, et au sujet desquels la question devait se poser de savoir si notre intelligence les connaît. Ce sont les quatre caractères qui vont faire l'objet des quatre articles de la question présente. — D'abord, si notre intelligence connaît le singulier.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si notre intelligence connaît les choses singulières?

Cet article traite d'un point de doctrine extrêmement délicat. Fort heureusement, le saint Docteur s'en est expliqué, nous le verrons, en termes dont la précision et la clarté ne laissent rien à désirer. — Quatre objections veulent prouver que « notre intelligence connaît le singulier ». — La première dit que « qui-

conque connaît la composition », telle qu'on la trouve, par exemple, dans une proposition affirmative, « connaît les extrêmes » ou les termes « de cette composition. Or, notre intelligence connaît cette composition : *Socrate est homme :* c'est elle, en effet, qui forme cette proposition. Il s'ensuit que notre intelligence connaît ce singulier » ou cet être particulier « qui s'appelle Socrate ». Sans cela, en effet, et si elle ne le connaissait pas, il lui serait impossible de former la proposition dont Socrate est le sujet. On peut dire, de cette objection, qu'elle est l'objection principale contre la thèse que va établir saint Thomas. — La seconde objection fait observer que « l'intellect pratique dirige nos actes. Or, les actes portent sur le singulier ou le particulier. Donc l'intelligence le connaît ». — La troisième objection en appelle à ce fait que nous établirons bientôt, savoir que « notre intelligence se connaît elle-même. Or, notre intelligence est un certain être particulier; car, sans cela, elle n'agirait pas; il n'y a, en effet, à agir que les êtres individuels. Il s'ensuit que notre intelligence connaît le particulier ». — La quatrième objection dit que « tout ce qui est au pouvoir de la vertu inférieure, est aussi au pouvoir de la vertu supérieure. Or, le sens », qui est inférieur à l'intelligence, « connaît le singulier. Donc, à plus forte raison, l'intelligence doit aussi le connaître ».

L'argument *sed contra* est le mot classique d'« Aristote » qui « dit, au premier livre des *Physiques* (ch. v, n. 9; de S. Th., leç. 10), que *l'universel est connu par la raison, et le singulier par le sens* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond, de la façon la plus expresse, que « le singulier dans les choses matérielles ne peut pas être connu directement et d'abord par notre intelligence. La raison en est que le principe du singulier dans les choses matérielles est la matière individuelle. Or, notre intelligence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 85, art. 1), connaît en abstrayant l'espèce intelligible de cette sorte de matière; et ce qui est ainsi abstrait de la matière, c'est l'universel. Il s'ensuit que notre intelligence ne connaît directement que l'universel. Mais indirectement, et par une sorte de réflexion », ou de retour sur son acte et son objet, « notre intelligence peut connaître le sin-

gulier. C'est qu'en effet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 7), même après qu'elle a abstrait des images les espèces intelligibles, notre intelligence ne peut pas entendre actuellement à l'aide de ces espèces, sans se tourner du côté des images, dans lesquelles elle entend les espèces intelligibles, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 5; de S. Th., leç. 12). Ainsi donc, notre intelligence entend l'universel lui-même directement par l'espèce intelligible; et elle entend indirectement le singulier que les images représentent. C'est de cette manière qu'elle forme la proposition : *Socrate est homme*. Par où *la première objection* se trouve résolue ».

Saint Thomas a résumé d'une manière admirablement concise, en ces quelques mots, la doctrine qu'il avait exposée très longuement dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 50, q. 1, art. 3; dans les questions *de la Vérité*, q. 2, art. 5, 6, et surtout q. 10, art. 5; dans l'article 20 de la question *de l'Ame;* et tout spécialement dans le délicieux opuscule *Du principe d'individuation* (opusc. 29). En ces divers endroits de ses écrits, saint Thomas s'applique à montrer la différence qui existe, au point de vue de la connaissance du particulier, entre notre intelligence et l'intelligence angélique ou l'intelligence divine. Tout acte d'intelligence se fait en vertu d'une certaine similitude qui joue le rôle de forme. Cette similitude peut être dans l'intelligence à un double titre : ou comme étant la cause de l'objet connu; ou comme étant causée par cet objet. — Si elle est dans l'intelligence comme étant la cause de l'objet connu, elle pourra représenter à l'intelligence tout ce qui, dans l'objet connu, a quelque raison d'être, à quelque titre du reste que cela soit. Et par conséquent, même la matière, selon qu'elle a raison d'être en puissance, pourra être connue par cette similitude. (Cf. q. 14, art. 6, 11; q. 57, art. 2).

Si, au contraire, la similitude de l'objet connu est causée dans l'intelligence par l'objet lui-même, elle sera nécessairement proportionnée, dans sa raison de similitude, à la manière dont l'objet aura pu agir sur l'intelligence. Or, il se trouve que les choses matérielles n'agissent jamais qu'en raison de leur forme, la matière n'étant point, par elle-même, un principe d'action,

puisqu'elle n'a d'être qu'en puissance. A plus forte raison ne pourront-elles point, en tant que matérielles, agir sur une intelligence, cette intelligence serait-elle d'ailleurs en puissance à recevoir leur action, comme c'est le cas de l'intelligence humaine. C'est par leur forme seule qu'elles pourront agir sur elle. Encore faudra-t-il que cette forme soit dépouillée des conditions particulières qui l'individuent et la concrètent dans les êtres matériels où elle existe. L'intelligence, en effet, étant tout à fait immatérielle, ne peut recevoir la forme que sous sa raison de forme, avec le rapport qu'elle dit à la matière en général, qu'elle est destinée à informer, mais sans aucune des conditions individuantes. Ces conditions pourront accompagner la forme selon qu'elle est reçue dans les facultés sensibles, en raison de l'organe essentiel à ces facultés. Dans l'intelligence, la forme ou la nature ne pourra être reçue qu'à l'état abstrait. D'où il suit que l'intelligence qui ne connaît qu'en vertu d'une telle forme, ne connaîtra directement que la nature abstraite et nullement les conditions matérielles individuantes. Cependant, et parce que l'intelligence n'est pas une faculté organique, elle pourra revenir ou se replier sur elle-même, sur son acte et son objet. Ce sera son procédé indirect ou réflexe de connaissance. De la sorte, et en réfléchissant sur la nature de son objet propre qu'elle connaît directement et qui est la nature universelle ou abstraite de telle chose matérielle, elle connaît son acte; puis l'espèce intelligible, qui est le principe de son acte; puis, l'image sensible d'où cette espèce intelligible a été abstraite; puis, enfin, le particulier qui, par son action, a causé cette image dans le sens. Mais soit l'image, soit le particulier, l'intelligence ne les connaîtra pas d'une connaissance propre, si l'on peut ainsi s'exprimer, et comme s'en formant un concept à la manière des concepts qui portent sur l'universel, son objet propre. Cette connaissance propre du particulier et de l'image appartient exclusivement aux facultés sensibles. L'intelligence n'en a qu'une connaissance d'occasion, *per accidens*, comme dit saint Thomas, dans son opuscule sur le *principe d'individuation*, un peu comme nous disons que *l'œil voit le doux;* l'œil, en effet, ne voit pas le doux *en tant que tel*, ceci étant le propre d'un autre sens, qui est le sens du

goût; mais il le voit *per accidens*, par occasion, en tant que la couleur, qui est son objet propre, se trouve dans le même sujet où se trouve la douceur. De même, pour l'intelligence, avec cette différence, que l'intelligence est consciente et que l'œil ne l'est pas. Elle ne saisit, à titre d'objet propre, que la nature universelle et abstraite. Mais, comme cette nature universelle n'existe que dans l'image concrète et le particulier, en connaissant, par voie de réflexion, que cette nature est abstraite, elle connaît, à titre de conséquence nécessaire, mais sans qu'elle les saisisse en eux-mêmes, comme le fait le sens ou l'imagination, l'existence de l'image et du particulier, d'où la nature universelle a été abstraite et où seulement elle réside à titre de réalité existante. Selon l'expression très juste de Cajétan, l'intelligence connaît le particulier, non pas d'un concept proprement dit et en se le représentant, mais d'une façon vague et comme une chose exigée par la nature de son objet propre — *confuse et arguitive, non representative*. Et nous ne voyons pas, quoi qu'en pense Ferrariensis (Sylvestre de Ferrare) dans son commentaire de la *Somme* contre les Gentils, liv. I, ch. LXV, comment cela ne suffirait pas pour la formation de la proposition : *Socrate est homme*.

D'autant qu'il ne faut pas oublier que l'intelligence, chez nous, n'est pas, comme pour Dieu et pour l'ange, l'unique faculté de connaître. Et si, dans sa nature propre d'intelligence, elle ne saisit qu'imparfaitement ou d'une manière vague et confuse, comme il a été dit, le particulier, il ne s'ensuit pas que l'*homme* n'ait du particulier que cette connaissance imparfaite. L'homme, en effet, supplée à ce que l'intelligence ne peut pas, par les autres facultés de connaître qui sont en lui : les sens, l'imagination et la cogitative. Ce que Dieu et l'ange connaissent par une seule faculté, en raison de la supériorité de leur nature, l'homme le connaîtra par des facultés multiples. Il n'y a donc pas à requérir pour l'intelligence humaine, considérée en elle-même, une connaissance qui ne peut être complète et totale qu'avec le concours des facultés sensibles. Aussi bien, continuellement saint Thomas en appelle-t-il à ce rapprochement ou à ce voisinage de nos diverses facultés, pour expliquer adéquatement notre mode de

connaître. — « *Et haec si bene perspexeris*, observe très sagement encore Cajétan, *multa obscura patefient tibi;* bien des obscurités disparaîtront pour quiconque prendra garde à ce point de doctrine ». Capréolus y attachait une telle importance qu'il ne voyait pas d'impossibilité à admettre que l'homme ne connaît le particulier que par le sens. Cependant il avoue qu'il vaut mieux dire en conformité plus parfaite avec saint Thomas, qu'il le connaît aussi par un acte de l'intelligence, mais seulement par un acte indirect et réflexe (I *Sentences*, dist. 35, q. 2. *ad 4um. Warronis,* de la nouvelle édition, tome II, p. 390).

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée des actes particuliers que dirige la raison pratique. « Le choix qui porte sur les actes particuliers est comme la conclusion d'un syllogisme de l'intelligence pratique, ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 9; de S. Th., leç. 3). Or, d'une proposition universelle on ne peut directement conclure une proposition particulière que si on prend comme intermédiaire une proposition particulière », servant de mineure dans le syllogisme. « Il suit de là que la raison universelle de l'intelligence pratique ne peut mouvoir à l'action qu'en supposant la perception particulière de la partie sensible, selon qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* » (ch. XI, n. 4; de S. Th., leç. 16). — Dans son opuscule sur *le principe d'individuation*, saint Thomas attribue cette perception particulière requise dans toute détermination pratique de notre part, aux sens extérieurs comme perception des qualités sensibles, et à ce qu'il appelle, comme nous l'avons déjà vu, la cogitative ou la raison particulière, pour la perception de la nature individuelle. C'est la confirmation de la remarque soulignée tout à l'heure, à la suite de Cajétan.

L'*ad tertium* fait remarquer que « le singulier ne répugne pas au fait d'être perçu par l'intelligence, en tant que singulier, mais en tant que matériel; car rien n'est saisi par l'intelligence que d'une façon immatérielle. Si donc il est un singulier immatériel, comme l'intelligence elle-même, il n'y aura aucune incompatibilité à ce que ce singulier soit saisi par l'intelligence ». — Nous verrons bientôt comment notre intelligence se connaît. Ce qu'il faut garder de cette réponse, c'est que la matière, en tant

que telle, ou selon son être matériel, ne peut pas agir sur l'intelligence, qui est essentiellement immatérielle. Mais l'intelligence qui ne reçoit pas des choses matérielles la similitude en vertu de laquelle se fait son acte de connaître, pourra parfaitement connaître la matière, même selon son être matériel et ses conditions les plus concrètes ou les plus individuantes, par la simititude immatérielle, cause de tout ce qui est, même dans le monde matériel, ou participation directe de cette cause. C'est le cas l'intelligence divine et l'intelligence angélique, ainsi que nous l'avons noté à propos du corps de l'article.

L'*ad quartum* accorde que « la vertu supérieure peut ce qui est au pouvoir de la vertu inférieure, mais d'une manière plus haute. Et donc, ce que le sens connaît d'une manière matérielle et concrète, ce qui est connaître le singulier directement, cela même l'intelligence le connaît d'une manière immatérielle et abstraite, ce qui est connaître l'universel ». Le sens et l'intelligence connaissent le même être; seulement, le sens le connaît à l'état individuel et concret, c'est-à-dire quant à ses qualités sensibles extérieures et particulières, ou, s'il s'agit de la cogitative, quant à sa nature, mais concrétée dans l'individu; tandis que l'intelligence le connaît quant à ses traits universels, génériques et spécifiques. Ce sera donc, comme nous l'avons dit, l'union de ces diverses facultés et de leurs actes qui permettra à l'homme de connaître l'objet qui se présente à lui, selon que la nature de cet objet et la sienne propre le requièrent.

Le singulier ou le particulier n'est pas l'objet propre et direct de notre intelligence; il est l'objet propre et direct de nos facultés sensibles. Notre intelligence ne le saisit qu'indirectement et par une sorte de réflexion sur ce qui est son objet propre, l'universel, et sur la manière dont elle perçoit cet objet. Mais si l'intelligence ne saisit le particulier qu'indirectement, l'homme en qui cette intelligence se trouve, le saisit directement par l'organe de ses sens. — Après la question du singulier, vient la question de l'infini.

Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si notre intelligence peut connaître l'infini?

Il s'agit ici, manifestement, de l'infini dans le monde matériel, puisque le monde matériel est l'unique objet de la question actuelle. — Quatre objections veulent prouver que « notre intelligence peut connaître l'infini ». — La première arguë de ce que « Dieu dépasse tout infini. Or, notre intelligence peut connaître Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 12, art. 1). Donc, à plus forte raison, pourra-t-elle connaître tout autre infini ». — La seconde objection observe que « notre intelligence est apte à connaître les genres et les espèces. Or, il est des genres dont les espèces sont infinies, comme les nombres, les proportions et les figures. Il s'ensuit que notre intelligence peut connaître l'infini ». — La troisième objection dit que « si un corps n'était pas un obstacle pour les autres corps à ce qu'ils soient dans le même lieu que lui, rien n'empêcherait qu'une infinité de corps se trouvent dans un même lieu. Or, une espèce intelligible n'empêche pas d'autres espèces intelligibles d'être dans la même intelligence; puisque nous pouvons avoir, à l'état habituel, l'intelligence d'une foule de choses. Donc rien n'empêche que notre intelligence n'ait, à l'état habituel, la science d'une infinité d'objets ». — La quatrième objection rappelle que « l'intelligence n'est pas une faculté rivée à la matière corporelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 1); d'où il semble qu'elle est une puissance infinie. Mais une puissance infinie porte sur l'infini. Donc notre intelligence peut connaître l'infini ».

L'argument *sed contra* se contente d'opposer l'autorité d'Aristote « au premier livre des *Physiques* » (ch. IV, n. 4; de S. Th., leç. 9), où « il est dit que *l'infini, comme infini, est inconnu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe que « toute puissance est proportionnée à son objet »; c'est, en effet, l'objet qui est toute la raison d'être de la puissance et de son acte. « Il faudra donc que l'intelligence soit à l'infini, ce qu'est,

à ce même infini, son objet qui est l'essence des choses matérielles. Or, il se trouve que dans les choses matérielles, l'infini n'existe pas réalisé d'une façon actuelle, mais seulement à l'état potentiel et par voie de succession, ainsi qu'il est dit au troisième livre des *Physiques* (ch. VI, n. 2, 3; de S. Th., leç. 10). Il s'ensuit que dans notre intelligence, l'infini ne se trouvera qu'à l'état potentiel, en tant que notre intelligence peut connaître divers objets, l'un après l'autre, à l'infini; jamais, en effet, notre intelligence », dans son état de la vie présente, « n'aura connu tant de choses, qu'elle n'en puisse connaître d'autres encore ». Nous avions déjà fait remarquer plusieurs fois, et nous en avons ici une nouvelle preuve, que nier le progrès pour notre intelligence serait aller contre notre nature humaine; mais il est prouvé aussi une fois de plus que cette possibilité du progrès pour notre intelligence tient à sa condition d'intelligence imparfaite : si, en effet, elle avait, dès le début, ou en vertu de sa nature, tout ce que sa nature comporte en fait de science, elle serait dans l'impuissance de rien acquérir de nouveau. — C'est donc par rapport à l'infini successivement réalisé, ou à l'infini potentiel, que nous parlerons de possibilité de connaissance portant sur l'infini, quand il s'agit de notre intelligence. Elle connaît l'infini en puissance.

« Quant à connaître l'infini d'une façon actuelle ou même habituelle, notre intelligence ne le peut pas. — D'une façon actuelle, c'est évident; car notre intelligence ne peut ainsi connaître simultanément que ce qui est contenu dans une même espèce intelligible. Or, l'infini », au sens d'infini matériel et quantitatif, dont il demeure toujours possible de saisir de nouvelles parties quel que soit le nombre des parties déjà saisies, « ne peut pas avoir d'espèce unique qui le contienne; il s'ensuivrait, en effet, qu'il formerait un tout et qu'il serait achevé ou fini. Il ne peut donc être connu que par mode de succession, en tant qu'une partie est saisie après l'autre, comme on le voit par sa définition au troisième livre des *Physiques* (ch. VI, n. 8; de S. Th., leç. 11) : l'infini, en effet, est *ce dont il est toujours possible, quelle que soit la quantité perçue, d'en percevoir davantage encore* », ainsi que nous le précisions il n'y a qu'un

instant. « Par conséquent, il faudrait pour que cet infini fût connu d'une façon actuelle, que toutes ses parties fussent actuellement nombrées; ce qui est impossible ». Un tel infini, saisi selon qu'il est en lui-même, exige nécessairement une succession d'actes à l'infini.

« Et par là même il est aussi évident que nous ne pouvons pas connaître cet infini d'une manière habituelle. La connaissance habituelle, en effet, est causée, chez nous, par la considération actuelle »; c'est la conservation, à l'état d'habitude, des espèces intelligibles acquises par nos divers actes de connaître; « c'est, en effet, *par les actes successifs d'intelligence que nous acquérons la science*, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 4; de S. Th., leç. 1). Il s'ensuit que nous ne pourrions avoir, à l'état d'habitude, la connaissance d'une infinité de choses, qu'à la condition d'avoir successivement et par des actes distincts de connaissance, atteint, en les nombrant, une infinité d'objets; ce qui est impossible », comme nous l'avons vu tout à l'heure. — « Et, par suite, ni d'une façon actuelle, ni d'une façon habituelle, notre intelligence n'est à même de connaître l'infini; elle ne peut le connaître que d'une façon potentielle, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad primum* rappelle une distinction très importante et qui domine toutes les questions relatives à l'infini. « Ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 7, art. 1), l'infini convient à Dieu comme à la forme qui n'est pas terminée par la matière; dans les choses matérielles, au contraire, nous parlons d'infini selon que la matière est privée de la forme qui la terminerait » en la fixant dans telle catégorie d'êtres. « Aussi bien, la forme étant connue par elle-même, tandis que la matière sans la forme ne peut être connue, il s'ensuit que l'infini matériel, de soi, est inconnu, tandis que l'infini formel qui est Dieu est connu de soi. Que s'Il demeure inconnu pour nous, c'est à cause du défaut de notre intelligence, qui, dans l'état de la vie présente, est faite pour connaître » directement et à titre d'objet propre « les essences des choses matérielles. De là vient que pendant la vie présente, nous ne pouvons connaître Dieu que par ses effets dans le monde de la matière ». Plus tard, « dans la vie future, l'imperfection

de notre intelligence sera enlevée par la gloire; et alors nous pourrons voir Dieu dans son essence, bien qu'Il demeure toujours, pour nous » et pour toute créature, « incompréhensible » [Cf. ce que nous avons dit plus haut, à la question 12].

L'*ad secundum* fait observer que « notre intelligence connaît les espèces en les abstrayant des images; et par suite, les espèces des nombres ou des figures dont nous n'avons jamais eu l'image, ne sauraient être connues de nous, ni actuellement ni par mode d'habitude, sauf peut-être dans leur genre et dans leurs principes universels; ce qui n'est pas les connaître, sinon d'une façon potentielle et confuse ».

L'*ad tertium* dit que « si deux ou plusieurs corps étaient dans un même lieu, ils n'auraient pas à y entrer successivement, en telle sorte que leur entrée successive permît de les nombrer. Les espèces intelligibles, au contraire, pénètrent dans notre intelligence d'une manière successive; car nous ne pouvons pas simultanément entendre plusieurs choses. Il s'ensuit que les espèces de notre intelligence doivent être nécessairement en nombre déterminé et ne peuvent pas être infinies ».

L'*ad quartum* accorde que « notre intelligence connaît l'infini au même titre qu'elle est elle-même infinie en vertu. Sa vertu, en effet, est infinie en ce sens qu'elle n'est point terminée ou finie par la matière corporelle. Et de même, elle connaît l'universel, qui est abstrait de la matière individuelle et, par suite, n'est pas limité ou fini à tel individu, mais, pour ce qui est de lui, s'étend à une infinité d'individus ».

L'infini matériel devant être connu par notre intelligence selon qu'il agit sur nos sens et que notre intelligence abstrait de l'image sensible l'espèce intelligible de chacun de ses objets, ne peut être perçu que selon qu'il se réalise pour notre intelligence, c'est-à-dire successivement et d'une manière potentielle, nullement d'une façon actuelle ou même habituelle. Les espèces des êtres matériels ne sont pas infinies, pour si grand que soit leur nombre; car ce nombre a été fixé par la sagesse divine. Mais notre intelligence, n'acquérant ses connaissances que par le contact de nos sens avec les réalités concrètes du monde extérieur, ne saurait

se flatter d'épuiser, par son travail ou ses recherches, qu'il s'agisse d'une seule intelligence ou qu'il s'agisse de l'ensemble des intelligences humaines, toute l'œuvre de Dieu, en telle manière qu'il n'y ait plus rien à apprendre pour l'homme, même dans le seul ordre humain et naturel On peut dire, en un sens très vrai, que le champ de ses recherches ou de ses études est infini, même dans son ordre, et que jamais, suivant le beau mot de saint Thomas, ici, nous n'arriverons à connaître tant de choses que nous n'ayons toujours plus à en apprendre. Ce qui n'est pas à dire que, pour certaines branches des sciences humaines, nous ne puissions arriver à une certaine fixité ; et, par exemple, s'il s'agit des premières notions qui commandent tout l'ordre de nos connaissances, la raison humaine aura dû pouvoir atteindre d'assez bonne heure et dès qu'elle se sera appliquée à raisonner sur ces premières notions, une sorte de perfection définitive. Cette perfection, d'ailleurs, loin de supprimer ou de paralyser le progrès de la raison humaine dans les branches subalternes, en sera la condition indispensable. De là vient que si les sciences naturelles peuvent progresser sans cesse et s'enrichir indéfiniment, il est une science, la première de toutes, qui aura pu et qui même aura dû atteindre rapidement et pour jamais sa perfection définitive; cette science est la métaphysique, prise au sens strict de *science des premiers principes*, ou de *science de l'être en tant que tel et en général*. De cette science, on peut dire qu'elle est la science des sciences. Comme nous en a avertis, ici, saint Thomas, il ne faudra pas demander à cette science première, la connaissance distincte, précise, détaillée et parfaite de toutes choses ; ceci sera le propre des diverses sciences, dont chacune demeurera susceptible de progrès à l'infini. Mais la première leur servira, à toutes, de guide ou de phare directeur; et sa lumière, bien que ne manifestant pas encore dans leur nature propre et distincte, les divers objets ou les divers êtres, sera d'une absolue nécessité pour reconnaître chacune de ces natures et les situer à la place qui leur convient. Nous savons que le Maître unique, incomparable, dans cette science, n'est pas autre que saint Thomas lui-même, dont le génie, si bien fait pour s'harmoniser avec celui du père de la métaphysique, Aristote, a donné à l'œuvre

de ce dernier l'achèvement ou plutôt l'éclat de lumière que les siècles chrétiens attendaient. Aussi bien, quand le Souverain Pontife Pie X a voulu couper court à l'erreur monstrueuse du modernisme, « rendez-vous de toutes les hérésies », il n'a eu qu'à ramener les esprits dévoyés à la métaphysique de saint Thomas. « *Que les professeurs sachent bien*, déclarait-il dans l'encyclique *Pascendi*, *que s'écarter de saint Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans détriment grave* ».

Nous devons maintenant nous demander si notre intelligence connaît le contingent. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'intelligence connaît les choses contingentes?

Deux objections veulent prouver que « l'intelligence ne connaît pas les choses contingentes ». — La première cite le mot d'Aristote, « au sixième livre de l'*Éthique* » (ch. VI; de S. Th., leç. 5) où « il est dit que l'intelligence, la sagesse et la science n'ont point pour objet les choses contingentes, mais les choses nécessaires ». — La seconde objection arguë d'une autre parole d'Aristote, « au quatrième livre des *Physiques* » (ch. XII, n. 13; de S. Th., leç. 20), où « il est dit que *les choses qui tantôt sont et tantôt ne sont pas ont le temps pour mesure*. Or, l'intelligence fait abstraction du temps, comme des autres conditions de la matière. Puis donc que le propre des choses contingentes est d'être tantôt et tantôt n'être pas, il semble bien que les choses contingentes ne sont pas connues par l'intelligence ».

L'argument *sed contra* fait observer que « toute science est dans l'intelligence. Or, il est des sciences qui portent sur le contingent : ainsi les sciences morales, qui ont pour objet les actes humains soumis au libre arbitre; ainsi encore les sciences naturelles, quant à la partie où elles traitent des choses qui se produisent et se corrompent » [cette réserve est faite en raison des corps célestes qui étaient incorruptibles dans l'opinion d'Aris-

tote]. « Donc l'intelligence connaît les choses contingentes ». On aurait pu ajouter aux sciences du contingent, indiquées ici par saint Thomas, les sciences historiques : il est vrai qu'en un sens, elles se rattachent aux sciences morales.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « les choses contingentes peuvent être considérées d'une double manière : ou en tant qu'elles sont contingentes; ou selon qu'il se trouve en elles quelque chose de nécessaire. Il n'est rien, en effet », observe saint Thomas — et la remarque vaut d'être soulignée, contre tous les partisans, anciens ou modernes, de l'instabilité ou du flux absolu de toutes choses — « qui soit à ce point contingent, qu'il n'y ait rien en lui de nécessaire; c'est ainsi que le fait, pour Socrate, de courir, est tout ce qu'il y a de plus contingent; et cependant, même là, nous trouvons quelque chose de nécessaire, savoir *le rapport de la course au mouvement :* il est nécessaire, en effet, que ce qui court soit en mouvement ». Que Socrate coure, c'est chose contingente; car Socrate pourrait ne pas courir; mais qu'en courant, il se meuve, c'est chose nécessaire, car il est absolument impossible que quelqu'un coure et ne se meuve pas. Ainsi donc, cela même qui est contingent, se trouve, par un certain côté, être nécessaire. « Or, si une chose est contingente, c'est en raison de sa matière. On appelle contingent, en effet, ce qui peut être et n'être pas; et la puissance, précisément, est le propre de la matière. Au contraire, la nécessité accompagne la raison même de forme; car tout ce qui suit à la forme, adhère au sujet nécessairement ». Tout être qui n'est que forme, est un être nécessaire; il ne peut pas, en effet, être dépouillé de sa forme, sa forme étant tout lui-même. Seuls, les êtres composés de matière et de forme, si la matière est telle qu'elle soit en puissance à plusieurs formes, seront susceptibles de perdre leur forme, et, pour autant, on les dira contingents, pouvant être et n'être pas. C'est donc la matière qui est source de contingence; et la forme, source de nécessité. « D'autre part, la matière est le principe de l'individuation, tandis que la raison d'universel se prend en raison de l'abstraction de la forme par rapport à la matière particulière ». Toute forme, tant qu'elle n'est pas concrétée ou déterminée à telle portion de matière, est apte

à se trouver dans une infinité d'individus matériels ; c'est la matière, avec ses notes individuantes, qui la rend particulière, d'universelle qu'elle est par elle-même. Il s'ensuit que les choses contingentes, dont nous avons dit que par un côté elles étaient en même temps nécessaires, auront rapport, en tant que contingentes, aux choses particulières ou singulières, tandis qu'elles auront rapport aux choses universelles, en tant qu'elles sont nécessaires. « Mais, nous l'avons dit plus haut (art. 1), l'intelligence porte de soi et directement sur l'universel ; tandis que le sens porte sur le singulier, que l'intelligence connaît aussi, d'une certaine manière, indirectement, selon qu'il a été dit plus haut (au même article). Par conséquent, les choses contingentes, considérées comme telles, sont connues directement par les sens, et indirectement par l'intelligence. Quant aux raisons universelles et nécessaires des choses contingentes, c'est par l'intelligence qu'elles sont connues ».

« Par où l'on voit que si l'on prend garde aux raisons universelles des choses sues, toutes les sciences portent sur le nécessaire. Si l'on prend garde, au contraire, aux choses elles-mêmes, il est des sciences qui ont pour objet des choses nécessaires ; et d'autres, des choses contingentes ». Comme il ne s'agit ici que du contingent matériel, cette dernière distinction ne vaut que dans le sentiment aristotélicien du double genre de matière, l'un propre aux corps célestes dits incorruptibles, l'autre propre aux êtres inférieurs corruptibles [Cf. q. 76, art. 2].

« Et, du même coup, déclare saint Thomas, les objections se trouvent résolues », comme aussi l'argument *sed contra* est pleinement justifié. Les objections, en effet, ne considéraient que ce qu'il y a de contingent dans les êtres contingents ; et l'argument *sed contra* concluait dans le sens du nécessaire qui se trouve toujours joint à la contingence.

Nous voyons, de nouveau, par cet article, que l'observation des faits, bien qu'absolument indispensable à la construction de toutes nos sciences, n'appartient pas, par elle-même, à la science proprement dite, si on entend par là ce que notre intelligence perçoit directement et ordonne au dedans d'elle-même. C'est par

les sens que se fait cette observation. Elle porte sur le multiple, sur le concret, sur le particulier, sur le contingent. La science, au contraire, selon qu'elle est, proprement, fonction de l'intelligence, ne porte directement que sur l'universel, sur le nécessaire, sur l'un et sur l'abstrait. Elle a pour objet l'idée, abstraite des faits. De chaque fait, ou de chaque groupe de faits, l'intelligence doit percevoir l'idée qui s'en dégage, confronter ces idées entre elles, les ordonner selon qu'il convient ; et c'est alors, mais alors seulement, qu'on a, en quelque ordre que ce soit, — dans l'ordre des phénomènes naturels, dans l'ordre des faits historiques, des faits moraux, des faits sociaux, des faits psychiques, et, aussi dans la juxtaposition ou la subordination des divers ordres entre eux, — la science de la nature, la science de l'histoire, la science de la morale, la science sociale, la science psychique, ou la science universelle, à prendre ce mot selon qu'il s'applique seulement à l'ensemble des connaissances scientifiques portant sur le monde de la matière ou qui se rattache à la matière. Car, au-dessus de chacune de ces sciences, et même de leur ensemble, se trouve la reine de toutes les sciences humaines, la métaphysique, dont nous parlions à propos de l'article précédent, et qui, si elle part des faits, comme toutes nos autres sciences, n'en retient que ce qui est nécessaire pour la connaissance de son objet propre, absolument transcendant, l'être.

Un dernier point nous reste à considérer, la connaissance du futur. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si notre intelligence connaît les choses futures.

Trois objections veulent prouver que « notre intelligence connaît les choses futures ». — La première rappelle que « notre intelligence connaît à l'aide des espèces intelligibles, qui font abstraction du lieu et du temps ; d'où il suit qu'elles s'étendent indifféremment à tous les temps. Puis donc que notre intelligence

peut connaître les choses présentes, elle pourra connaître aussi les choses futures ». — La seconde objection dit que « l'homme, quand il est privé de l'usage de ses sens, peut connaître certaines choses futures, comme on le voit en ceux qui dorment et chez les frénétiques. Mais plus on est éloigné des sens, plus l'intelligence a de vigueur. Il s'ensuit que l'intelligence, par elle-même, connaît les choses futures ». — La troisième objection remarque que « la connaissance intellective de l'homme l'emporte sur la connaissance de n'importe quel animal sans raison. Or, il est des animaux sans raison qui connaissent certaines choses futures ; c'est ainsi que les corneilles par leurs croassements réitérés désignent la pluie imminente. Donc, à plus forte raison, l'intelligence humaine pourra connaître les choses futures ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de l'Écriture. « Il est dit au chapitre huitième de l'*Ecclésiaste* (v. 6, 7) : *Elle est grande, l'affliction de l'homme, qui ignore les choses passées et qui n'a pas de messager pour lui apprendre les choses futures* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par se référer à la doctrine de l'article précédent. « Nous devons, dit-il, en ce qui touche à la connaissance des choses futures, établir la même distinction que pour la connaissance des choses contingentes. Les choses futures, en effet, selon qu'elles rentrent dans le temps, sont choses particulières ; et l'intelligence humaine ne peut point connaître le particulier, si ce n'est par mode de connaissance réflexe, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Mais les raisons des choses futures », ou les rapports de ces choses futures, soit entre elles, soit avec l'ensemble des divers êtres, « peuvent être choses universelles, aptes à être perçues par l'intelligence ; et à leur sujet aussi pourront exister certaines sciences », au sens propre de connaissance intellectuelle scientifique.

« Toutefois, reprend saint Thomas, à parler communément de la connaissance des choses futures », et sans distinguer la connaissance sensible de la connaissance proprement intellectuelle, « il faut savoir que les choses futures peuvent être connues d'une double manière : ou en elles-mêmes ; ou dans leurs causes. — En elles-mêmes, les choses futures ne peuvent être connues que de Dieu ». C'est qu'en effet, ce mode de connais-

sance exige que la chose connue coexiste, dans son être à elle, avec le sujet qui la connaît. Or, ceci est le propre exclusif de Dieu, par rapport aux choses futures. « Pour Dieu, en effet, tout est présent, même ce qui, dans le cours du temps, ne se réalisera que plus tard; et cela, parce que son regard éternel porte simultanément sur tout le cours du temps, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'agissait de la science de Dieu (q. 14, art. 13 ; cf. aussi, q. 57, art. 3). — Mais selon que les choses futures sont dans leurs causes, elles peuvent aussi être connues de nous. Elles pourront être connues de nous avec la certitude de la science, si elles sont dans leurs causes comme devant nécessairement en procéder ; et c'est ainsi que l'astronome connaît d'avance les éclipses futures. Si, au contraire, elles sont dans leurs causes, comme en procédant dans la majorité des cas, elles pourront être connues d'une façon conjecturale, approchant plus ou moins de la certitude, selon que leurs causes seront plus ou moins inclinées à produire de tels effets ». Cette dernière connaissance des choses futures est celle qui convient surtout aux sciences morales, monastique, économique et politique, où la prévision conjecturale de l'avenir joue un si grand rôle.

L'*ad primum* fait observer que « l'objection porte sur la connaissance qui se fait par les raisons universelles des causes, d'où l'on peut connaître les choses futures selon le mode de l'ordre que les effets ont à leurs causes ». En connaissant, par exemple, la nature humaine et dans la mesure où on la connaît, on peut prévoir qu'un individu humain, placé en telles ou telles conditions, agira de telle ou telle manière, en vertu de sa nature.

L'*ad secundum* touche à la grande question de la divination ou de la prophétie et en même temps à celle des prévisions plus ou moins instinctives ou des pressentiments. Voici ce que nous dit, sur ce point, saint Thomas, non pas pour résoudre à fond cette question, mais pour répondre à la difficulté spéciale que l'objection soulevait. Il rappelle d'abord, que « saint Augustin, au douzième livre des *Confessions* (Cf. *Commentaire littéral de la Genèse,* liv. XII, ch. XIII), dit que l'âme a une certaine vertu divinatrice, qui lui permet, en raison même de sa nature, de con-

naître l'avenir; et voilà pourquoi, quand elle s'abstrait des sens du corps et qu'elle retourne à elle-même, elle participe à la connaissance des choses futures. — Cette opinion, déclare saint Thomas, pourrait se soutenir, si nous disions que l'âme reçoit ses connaissances de la participation des idées, comme le voulaient les platoniciens. Dans ce cas, en effet, l'âme connaîtrait, par sa nature, les causes universelles de tout ce qui se produit, si elle n'en était empêchée par le corps; et, par suite, dans la mesure même où elle s'abstrairait des sens du corps, elle connaîtrait les choses futures. Mais, parce que ce mode de connaître n'est pas connaturel à notre intelligence, que plutôt elle doit recevoir des sens l'objet de ses connaissances, nous ne devons pas dire qu'il soit selon la nature de l'âme de connaître les choses futures, quand elle s'abstrait des sens. Si elle connaît alors les choses futures, c'est plutôt en raison de l'impression de certaines causes supérieures, spirituelles ou corporelles. — Ce sera par l'action des causes supérieures spirituelles, comme si par la vertu divine et le ministère des anges l'intelligence humaine se trouve illuminée et que les images de l'imagination soient ordonnées à faire connaître certaines choses futures; ou encore si par l'opération des démons, il se produit dans l'imagination certaines représentations destinées à signifier par avance certaines choses futures que les démons connaissent, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 57, art. 3). Saint Thomas accorde ici expressément que l'action des mauvais anges peut s'exercer sur nos facultés sensibles, notamment sur l'imagination; et que les bons anges peuvent, par la vertu divine, agir même sur notre intelligence pour l'éclairer. « Ces sortes d'impressions » dues à l'action « des causes spirituelles, sont plus facilement saisies par l'âme humaine, quand elle n'est pas sous l'action des sens, parce qu'elle se trouve alors plus rapprochée des substances spirituelles et qu'elle est plus libre de toute préoccupation extérieure. — Il pourra se produire aussi que l'âme humaine connaisse certaines choses futures, quand elle s'abstrait des sens du corps, en raison de l'impression que feront sur elle certaines causes supérieures d'ordre corporel. Il est manifeste, en effet, que les corps supérieurs agissent sur les corps inférieurs ». Saint Thomas entend,

ici, par corps inférieurs, notre terre et son atmosphère ; et, par corps supérieurs, les corps célestes. Or, il n'est pas douteux, en effet, que les corps célestes ont la plus grande action sur notre atmosphère, sur notre terre et sur tout ce qui s'y trouve. « Puis donc que les facultés sensibles sont l'acte d'organes corporels, il s'ensuit que l'impression des corps célestes doit se faire sentir sur l'imagination et la modifier en quelque manière. Comme, d'autre part, les corps célestes sont cause d'une foule de choses futures, il se produira dans l'imagination certains signes de certaines choses futures. Or, ces signes sont plus nettement perçus dans la nuit et par ceux qui dorment, que dans le jour et à l'état de veille. C'est qu'en effet, comme il est dit, au livre *du Sommeil et de la Veille* (ch. II ; de S. Th., leç. 2), *les impressions produites pendant le jour se dissolvent davantage, parce que l'air des nuits est plus calme, la nuit étant plus silencieuse ; et, pendant le sommeil, ces impressions affectent davantage les séns du corps : aussi bien, les mouvements intérieurs sont plus facilement perçus par ceux qui dorment que par ceux qui veillent* », étant moins distraits ou absorbés par les préoccupations d'ordre extérieur ou par l'usage conscient des facultés intellectuelles. « *Et précisément, ce sont ces mouvements intérieurs* », résultant des impressions des corps célestes sur l'atmosphère et par l'atmosphère sur les sens de notre corps, « *qui constituent les images d'où l'on peut prévoir certaines choses futures* », comme dans les signes qui les annoncent. — On aura remarqué ce qu'il y a de vérité théologique et philosophique dans cette doctrine de saint Thomas. Elle est en harmonie la plus parfaite avec les données de l'expérience et de l'observation scientifique. Mais ce n'est pas le lieu d'y insister. Nous la retrouverons plus tard.

L'*ad tertium* complète la doctrine si lumineuse de l'*ad secundum*, en l'appliquant à la difficulté spéciale tirée des animaux sans raison. « Les animaux sans raison, explique saint Thomas, n'ont pas de faculté supérieure à l'imagination, qui ordonne les images de cette dernière, comme les hommes ont la raison ; et voilà pourquoi l'imagination des animaux sans raison est totalement livrée à l'impression des corps célestes. De là vient que les

mouvements de ces sortes d'animaux peuvent plus facilement faire connaître certaines choses futures, comme la pluie, ou autres choses de ce genre, que ne le peuvent les mouvements de l'être humain soumis au conseil de la raison ». Dans un cas, l'action des corps célestes se révèle toute pure; dans l'autre, elle est mêlée d'un élément étranger qui la paralyse ou même la modifie. « Aussi bien Aristote, dit-il, au même livre *du Sommeil et de la Veille* (endroit précité), que *les moins prudents* » ou les moins intelligents parmi les hommes, « *sont les plus prévoyants* », ceux qui devinent le plus aisément certaines choses futures dépendant de l'action des corps célestes, « *parce que leur intelligence n'étant pas chargée de préoccupations et de soins, mais plutôt déserte et absolument vide, ils sont à la merci des impressions qui agissent sur eux* ». L'observation est aussi fine qu'elle est juste. On a constaté, en effet, que certains hommes presque entièrement idiots étaient d'une sagacité étonnante pour prédire certaines modifications atmosphériques ou certains changements de temps. Ils se rapprochent, sur ce point, des animaux sans raison. Loin donc qu'une telle connaissance doive être l'apanage de l'intelligence, comme le voulait l'objection, c'est plutôt à l'ordre des facultés sensibles qu'elle appartient en propre.

L'essence des choses matérielles, qui est l'objet propre de notre intelligence, n'existe pas à l'état séparé, comme l'avait voulu Platon; elle n'existe que dans les individus matériels où elle se trouve à l'état particulier et concret. Dans cet état, elle ne peut pas être connue directement par notre intelligence. Elle est, en tant que nature particulière, l'objet de la cogitative, faculté d'ordre sensible; et les accidents extérieurs, quantitatifs ou qualitatifs, qui la revêtent, sont perçus directement par les sens. De ce que la nature des choses matérielles n'existe que dans les individus qui la concrètent, elle sera soumise, dans son existence réelle, aux fluctuations de la matière et des individus; elle pourra se multiplier ou se reproduire à l'infini; elle sera sujette au changement, pouvant être ou n'être pas dans tel ou tel individu; elle dépendra des conditions du temps. Sous tous ces aspects, elle échappera à la connaissance directe de notre intel-

ligence, comme échappe à cette connaissance l'individu ou le particulier.

Après avoir étudié comment l'âme intellective connaît les choses matérielles qui sont au-dessous d'elle, nous devons étudier maintenant comment elle se connaît elle-même et ce qui est en elle.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVII.

COMMENT L'AME INTELLECTIVE SE CONNAIT ELLE-MÊME ET CE QUI EST EN ELLE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'âme intellective se connaît elle-même par son essence ?
2° Comment elle connaît les habitus qui sont en elle ?
3° Comment l'intelligence connaît son acte propre ?
4° Comment elle connaît l'acte de la volonté ?

L'ordre de ces quatre articles apparaît de lui-même. Dans l'âme intellective, en effet, nous ne pouvons distinguer que trois choses : sa substance, ses habitus, son acte. Ces trois points forment, par ordre, l'objet des trois premiers articles. — Quant à l'article 4, il traite de l'acte de la volonté, en raison de ses rapports avec l'acte de l'intelligence.

D'abord, l'article premier.

Article Premier.

Si l'âme intellective se connaît elle-même par son essence?

Il s'agit ici de la faculté intellective en tant que telle, ou en tant que faculté, et en même temps de l'âme elle-même, en qui cette faculté se trouve; toutefois, ce n'est pas directement de l'essence de l'âme, selon qu'elle appartient à l'ordre des substances métaphysiques ou intellectuelles. — Trois objections veulent prouver que « l'âme intellective se connaît par son essence ». — La première est le mot de « saint Augustin », qui « dit au neuvième livre de *la Trinité* (ch. III), que *l'esprit se connaît lui-même par lui-même, étant incorporel* ». — La seconde objection fait observer que « l'ange et l'âme conviennent dans le genre de

substances intellectuelles. Puis donc que l'ange se connaît lui-même par son essence, il faudra qu'il en soit de même pour l'âme ». — La troisième objection rappelle que « là où il n'y a pas de matière, l'intelligence qui entend et la chose entendue ne font qu'un, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 12 ; de S. Th., leç. 9). Or, l'esprit humain n'a pas de matière ; car il n'est pas l'acte d'un corps, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 1). Donc, quand il s'agit de l'esprit humain, l'intelligence qui entend et la chose qui est entendue ne font qu'un ; et, par suite, l'âme intellective s'entend elle-même par son essence ».

L'argument *sed contra* se réfère à la parole d'« Aristote », qui « dit, au troisième livre *de l'Ame* (endroit précité), que l'intelligence s'entend elle-même comme elle entend les autres choses. Or, elle entend les autres choses non pas par leurs essences mais par leurs similitudes. Donc elle ne s'entend pas elle-même par son essence ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe qu'« une chose est intelligible, selon qu'elle est en acte, et non pas selon qu'elle est en puissance, comme il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 10 ; Did., liv. VIII, ch. IX, n. 6) ; une chose, en effet, n'est en réalité et n'est vraie, condition essentielle pour qu'elle soit connue, qu'autant qu'elle est en acte. Une preuve manifeste de ceci se trouve dans les choses sensibles : la vue, en effet, ne perçoit pas ce qui n'est coloré qu'en puissance ; elle ne perçoit que ce qui est actuellement coloré. De même, pour l'intelligence. Il est manifeste qu'en tant qu'elle connaît les choses matérielles, elle ne connaît que ce qui est en acte ; et de là vient qu'elle ne connaît la matière première qu'en raison de la proportion qu'elle dit à la forme, comme il est marqué au premier livre des *Physiques* (ch. VII, n. 16 ; de S. Th., leç. 13). Il suit de là que même parmi les substances immatérielles, chacune d'elles sera apte à être entendue par son essence, selon qu'elle est en acte par cette essence » ; c'est, en effet, nous venons de le dire, le fait d'être en acte qui constitue la raison d'être intelligible. — « Ainsi donc, l'essence de Dieu qui est », par elle-même, « acte pur et parfait, sera purement et simplement, et d'une manière parfaite, intelligible par elle-même.

Si bien que Dieu, par son essence, connaît non seulement Lui-même, mais encore toutes choses. — Quant à l'essence de l'ange, elle a raison d'acte dans le genre des choses intelligibles », pouvant agir dans cet ordre par le seul fait qu'elle est; « toutefois, elle n'est ni acte pur », ayant une essence déterminée, « ni acte complet », n'ayant point en elle-même, par elle-même, tout ce à quoi pourrait s'étendre son action. « Et de là vient que son entendre n'est pas rempli par son essence. Bien qu'en effet, l'ange se connaisse par son essence, il ne peut cependant point, par son essence, connaître toutes choses, mais il connaît les choses autres que lui par leurs similitudes [Cf. q. 54, art. 1, 2; q. 55, art. 1; q. 56, art. 1]. — L'intelligence humaine, elle », c'est-à-dire l'âme humaine en tant qu'elle émerge au-dessus de la matière et qu'elle a de s'épanouir en une faculté de perception qui n'est pas l'acte d'un organe corporel, « appartient, sans doute, au genre des choses intelligibles », ce qu'elle n'aurait pas, du simple fait qu'elle est, par son essence, forme substantielle du corps, « mais, dans cet ordre des choses intelligibles, elle a raison seulement *d'être en puissance*, comme la matière première dans l'ordre des choses sensibles ». De même donc que la matière première n'existe en fait et de manière à pouvoir être saisie actuellement par les sens, dans le monde sensible, qu'autant qu'elle est revêtue d'une certaine forme; pareillement, dans le monde des réalités intelligibles, notre âme n'existe de façon à pouvoir être perçue par sa propre intelligence, qu'autant qu'elle est revêtue, dans cette intelligence elle-même, d'une certaine forme qui la déterminera à être, d'une façon actuelle, et non plus seulement en puissance, tel être intelligible.

Suivant le mot de saint Thomas, dans l'opuscule *Du principe de l'individuation*, qui nous paraît projeter la plus vive clarté sur le point très délicat dont il s'agit en ce moment, l'être ou l'essence de notre âme se présente sous un double aspect ou avec un double terme. D'une part, cet être ou cette essence de l'âme a raison d'acte par rapport à la matière ou au corps qu'elle informe; et, d'autre part, de puissance réceptive ou de quasi matière par rapport aux formes intelligibles qui doivent l'actuer. En tant qu'acte ou forme du corps, elle est connaissable par elle-

même, mais en puissance seulement, comme toutes les formes matérielles qui doivent être dépouillées des conditions individuantes. Elle est ainsi connaissable en tant qu'elle fait partie du composé humain. Mais, à ce titre, elle appartient au monde sensible ; et ce n'est pas sous cet aspect qu'il s'agit d'elle en ce moment. C'est au second titre ou selon que son être ne se termine pas seulement, comme celui des formes purement matérielles, à être l'acte ou la forme du corps, mais aboutit, dans un ordre ou un monde transcendant qui est le monde des intelligences ou des esprits, à être *une capacité réceptive*. Dans cet ordre nouveau, elle n'est que cela. Si elle existe à l'état d'être déterminé dans le monde sensible, ayant raison d'acte et de principe *informant*, elle n'existe, dans le monde transcendant des intelligences ou des esprits, qu'à l'état indéterminé et potentiel, pouvant, d'une façon spéciale ou par mode d'information intelligible, devenir toutes choses, mais n'étant rien par elle-même.

« D'où il vient », dit saint Thomas, ici, dans l'article de la *Somme*, « qu'elle est appelée du nom d'intelligence *possible*. Ainsi donc, considérée dans son essence », et non pas selon qu'elle est acte du corps, mais selon qu'il y a, en elle, une capacité d'ordre transcendant, notre âme intellective ou « le principe intellectuel qui est en nous est un principe capable d'entendre. Il aura donc, de par lui-même, la vertu d'entendre, mais non d'être entendu, à moins qu'il ne devienne » lui-même intelligible « en acte ». — « C'est ainsi », remarque saint Thomas, pour justifier que, selon nous, le principe intellectif puisse entendre, même sans pouvoir être entendu, « que même les platoniciens ont établi l'ordre des choses intelligibles au-dessus de l'ordre des intelligences; car l'intelligence n'entend que par la participation de la chose intelligible », participant à l'être de cette chose-là et ne faisant plus qu'un avec elle; « or, l'être qui participe, selon eux, est inférieur à l'être participé ».

« Si donc, poursuit le saint Docteur, l'intelligence humaine était actuée par la participation des formes intelligibles séparées, comme le voulaient les platoniciens, ce serait par la participation de ces choses incorporelles que notre intelligence se connaîtrait elle-même. — Mais parce qu'il est connaturel à notre intelligence,

dans son état de la vie présente, qu'elle se tourne vers les choses matérielles et sensibles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84); il suit de là que notre intelligence doit s'entendre elle-même, selon qu'elle est actuée par les espèces intelligibles, abstraites des choses sensibles par la lumière de l'intellect agent, qui est lui-même l'acte de ces choses intelligibles et, par leur intermédiaire, l'acte de l'intellect possible ». Cajétan fait remarquer la prudence avec laquelle saint Thomas a rédigé cette dernière phrase. Elle résout admirablement deux difficultés extrêmement graves — *duo dubia ardua valde :* la première, portant sur l'intellect possible qui semblerait devoir être rendu intelligible par l'intellect agent bien plutôt que les natures des choses sensibles et matérielles; la seconde, portant sur l'intellect agent lui-même, qui, ayant raison d'acte dans l'ordre des choses intelligibles, devrait, par lui-même, tomber sous l'action de l'intellect possible. Ces deux difficultés se trouvent résolues par ces quelques mots — *his pauculis verbis* — que le saint Docteur a insérés dans son texte et pour lesquels Cajétan n'hésite pas à qualifier son génie de divin — *divinus ille intellectus*. Ils nous livrent, en effet, tout l'ordre de notre opération intellectuelle, tandis qu'ils précisent en quelle manière l'intellect agent a raison d'acte : il est *acte*, sans doute; mais *acte des objets intelligibles* venus des sens, et qui, sans lui, ne seraient qu'en puissance au point de vue intelligible; et s'il est, aussi, *acte de l'intellect possible*, ce n'est que *par l'entremise des objets intelligibles* préalablement actués par lui. Une fois de plus, nous constatons que l'intellect agent est source de toute lumière intelligible chez nous; mais nous voyons en quel sens et comment il est source de lumière.

Aussi bien, saint Thomas a-t-il le droit de conclure que « ce n'est donc pas par son essence », cette essence n'étant point intelligible en acte avant que l'information se produise au moment même de l'action, « mais par son acte » ou son action, « que notre intelligence se connaît. — Et cela, d'une double manière. D'abord, en particulier, selon que Socrate ou Platon perçoivent qu'ils ont une âme intellective, par cela même qu'ils se saisissent produire l'acte d'intellection ». C'est le procédé par mode de conscience. — « D'une autre manière, en général, selon que la

considération de l'acte de l'intelligence nous révèle la nature de l'esprit humain ». C'est le procédé par mode d'analyse. « Toutefois, remarque saint Thomas, il est vrai que ce mode de connaissance, où nous arrivons ainsi à connaître la nature de l'âme », par le procédé de l'analyse intellectuelle, « tire l'efficacité de ses jugements de ce que la lumière de notre intelligence dérive de la vérité divine en qui les raisons de toutes choses se trouvent contenues, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 5). C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, dans son neuvième livre *de la Trinité* (ch. VI) : *nous contemplons l'inviolable vérité d'où nous tirons d'une manière parfaite, autant que la chose est possible pour nous, la définition, non pas de ce qu'est l'esprit de chaque homme, mais de ce qu'il doit être d'après les raisons éternelles* ». Et cela revient à dire que c'est grâce à la lumière des premiers principes que nous pouvons arriver à nous faire, par voie d'analyse, une idée exacte de la nature de l'esprit humain.

Après avoir marqué ce double mode dont nous pouvons connaître l'âme intellective, l'un portant sur l'existence de cette âme au dedans de nous; l'autre, sur sa nature; saint Thomas nous fait remarquer qu' « il y a une différence entre ces deux connaissances. La première, en effet, requiert seulement la présence de l'âme intellective elle-même, puisque c'est elle qui est le principe de l'acte qui fait qu'elle se connaît. Aussi bien est-elle dite se connaître alors par sa présence », comme étant présente à elle-même. Ici, viendrait, en le complétant, le mot de Descartes : *Je pense, dont je suis un être pensant.* « Pour le second mode de connaissance, il ne suffit plus de la seule présence de l'âme; il y faut encore une enquête ou une étude attentive et délicate — *diligens et subtilis inquisitio.* Aussi bien », s'il est vrai que tous les hommes peuvent facilement savoir qu'ils ont une âme pensante, ils sont très rares ceux qui savent exactement ce qu'est cette âme pensante ou quelle est sa nature; « beaucoup ignorent quelle est cette nature de l'âme, et beaucoup aussi ont erré à ce sujet. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin, dans son dixième livre *de la Trinité* (ch. IX), parlant de cette recherche ou de cette étude, que *l'âme n'a pas à se chercher comme une chose absente; mais, alors qu'elle se sait présente, à se discerner elle-même,*

c'est-à-dire à connaître en quoi elle diffère des autres choses, ce qui est connaître sa quiddité ou sa nature ».

L'*ad primum* explique dans le sens de la doctrine exposée, le mot de saint Augustin que citait la première objection. « L'âme est dite se connaître elle-même par elle-même, en ce sens que c'est à la connaissance d'elle-même qu'elle arrive enfin, bien que ce soit par son acte ou son opération qu'elle y arrive; c'est, en effet, elle-même qui est connue, puisque c'est elle-même qu'elle aime quand elle s'aime », et qu'on ne peut aimer que ce que l'on connaît. « Une chose, en effet, peut être dite connue par elle-même ou par soi, en un double sens : ou bien parce qu'on n'arrive à sa connaissance par rien d'autre; et c'est ainsi que les premiers principes sont connus par eux-mêmes; ou bien parce qu'elle termine elle-même l'acte de connaissance et n'est point connue seulement par occasion ou dans le fait qu'une autre chose est connue : auquel sens, la couleur se voit par elle-même, tandis que la substance n'est vue » de l'œil du corps « que par occasion » et en tant qu'elle est le sujet de la couleur.

L'*ad secundum* rappelle, d'un mot, que « l'essence de l'ange a raison d'acte dans l'ordre des choses intelligibles » : elle est immatérielle d'une immatérialité telle qu'elle peut agir sur sa propre intelligence et la parfaire directement; « et c'est pour cela qu'elle a tout ensemble raison d'intelligence qui entend et raison d'objet intelligible actuellement perçu. Aussi bien, l'ange peut saisir son essence par lui-même directement. Il n'en est pas de même pour l'intelligence humaine, qui, ou bien se trouve totalement en puissance par rapport aux objets intelligibles », comme la matière première par rapport aux formes des choses sensibles; « et tel est le cas de l'intellect possible; ou bien », si elle a raison d'acte, « elle est l'acte des choses intelligibles qui s'abstraient des images, comme c'est le cas de l'intellect agent ».

L'*ad tertium* explique la parole d'Aristote que citait l'objection. « Cette parole », dit saint Thomas, — que *pour les choses qui n'ont pas de matière, l'intelligence qui entend et la chose entendue sont identiques* — « est vraie universellement en toute intelligence. De même, en effet, que le sens en acte est l'objet sensible lui-même », non pas que le sens s'identifie à la chose perçue

selon l'être qu'elle a au dehors, mais « en raison de la similitude de cet objet qui est la forme du sens en acte », si bien que du sens et de cette similitude qui l'informe est constitué un seul principe d'action d'où émane l'acte de sentir; « pareillement, l'intelligence en acte est la chose actuellement entendue, en raison de la similitude de cette chose entendue, qui est la forme de l'intelligence qui entend. Et voilà pourquoi, l'intelligence humaine qui est constituée en acte par l'espèce de la chose entendue, est entendue, elle aussi, par cette même espèce, comme par sa propre forme »; c'est en revenant, par une opération réflexe, sur cette espèce intelligible qui l'informe, et dont la nature est connue par la nature même de l'objet qui est connu grâce à elle, que notre intelligence connaît sa propre nature. Quand bien même donc, s'il s'agit des choses qui n'ont pas de matière, la chose entendue soit identique à l'intelligence qui entend, il ne s'ensuit pas que notre intelligence qui n'a pas de matière, soit connue par elle-même et sans qu'elle soit revêtue de l'espèce intelligible qui l'actue. « Dire, en effet, que *dans les choses qui n'ont pas de matière, la chose entendue est identique à l'intelligence qui entend*, revient à dire que *dans les choses qui sont entendues actuellement, l'intelligence qui entend ne fait qu'un avec la chose entendue;* car une chose est entendue actuellement par cela même qu'elle n'a pas de matière ». Toute la question était donc de savoir si l'intelligence humaine peut être entendue actuellement sans être informée par quelque forme intelligible; et nous avons vu que la chose n'est pas possible; puisque ce n'est que par ces formes qu'elle est elle-même actuée dans l'ordre des choses intelligibles. — Aussi bien, saint Thomas fait remarquer qu' « il y a une différence dans le fait d'être dépouillé de matière, selon les divers êtres dont il peut être question. Il est des êtres, en effet, dont les essences sont dépouillées de matière » en elles-mêmes et selon qu'elles existent réellement, « comme les substances séparées que nous appelons les anges; et chacune d'elles est tout ensemble chose intelligible et intelligence qui entend. D'autres, au contraire, ne sont pas elles-mêmes dépouillées de matière » selon qu'elles existent dans leur réalité propre; « mais ce ne sont que leurs similitudes abstraites des images que ces choses ont

causées dans les facultés sensibles »; et ces choses-là ne sont, en elles-mêmes, ni intelligentes ni intelligibles; seules, leurs similitudes actuées par l'intellect agent, deviennent intelligibles, mais non intelligentes, si ce n'est en ce sens qu'elles deviennent principe formel d'intellection dans l'intelligence qui les reçoit et qui entend par elles; d'où il suit, précisément, que cette intelligence ne peut s'entendre elle-même qu'au moyen ou par l'entremise de ces formes qui l'actuent. — « La différence que nous venons de marquer, ajoute saint Thomas, avait fait dire à Averroès, dans le troisième livre *de l'Ame* (comm. 15), que la proposition citée d'Aristote n'est vraie que s'il s'agit des substances séparées; car il se vérifie en elles, d'une certaine manière, ce qui ne se vérifie pas dans les autres, ainsi qu'il a été dit » (ici-même, dans cet *ad tertium*, dans l'*ad secundum*, et au corps de l'article).

L'âme humaine intellective ne peut pas se connaître, par son intelligence, d'une connaissance directe et intuitive, comme Dieu et l'ange se connaissent. C'est à l'occasion de ses actes ou de ses opérations que notre âme se connaît. Elle se sait exister, à titre d'âme pensante, en se saisissant produire l'acte de penser; et elle peut connaître sa nature d'âme raisonnable ou pensante, en étudiant avec soin et par une analyse méthodiquement conduite, son acte de penser. — Si elle ne peut pas connaître, directement et par elle-même, au sens qui a été précisé, son essence ou sa nature, notre intelligence pourrait-elle, par leur essence et directement, connaître les *habitus* qui sont en elle et qui doivent la parfaire en vue de ses opérations? — Tel est le nouveau point de doctrine que nous devons maintenant examiner et qui va faire l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'intelligence connaît les habitus de l'âme par leur essence?

Trois objections veulent prouver que « notre intelligence connaît les habitus de l'âme par leur essence ». — La première est un texte de saint Augustin qui le dit expressément pour l'habi-

tus de la foi. « Saint Augustin, en effet, dit au treizième livre *de la Trinité* (ch. I), que *la foi ne se voit pas dans le cœur où elle est, comme l'âme d'un autre homme se connaît aux mouvements du corps; mais c'est d'une science très certaine qu'on la tient, c'est la conscience qui la proclame.* Or, on doit en dire autant de tous les autres habitus. Il s'ensuit que les habitus de l'âme sont connus, non point par leurs actes, mais par eux-mêmes ». — La seconde objection remarque que « les choses matérielles, extérieures à l'âme, sont connues par cela même que leurs similitudes se trouvent présentes dans l'âme, et c'est ce qui fait dire qu'on les connaît par leurs similitudes. Puis donc que les habitus sont présents, selon leur essence, dans l'âme, c'est directement et par leur essence qu'ils doivent être connus ». — La troisième objection rappelle le grand principe que « *ce qui est la raison d'une chose doit avoir, et bien plus qu'elle, ce qui est dans cette chose* (*Seconds analitiques*, liv. I, ch. II, n. 15; de S. Th., leç. 6). Or, les autres choses sont connues par l'âme en raison des habitus ou des espèces intelligibles » qui sont en elle. « Donc, à plus forte raison, l'âme devra-t-elle connaître ces espèces et ces habitus par eux-mêmes directement ».

L'argument *sed contra* dit que « les habitus ont raison de principe, par rapport aux actes, comme les puissances. Or, il est marqué au second livre *de l'Ame* (ch. IV, n. I; de S. Th., leç. 6), que *les actes ou les opérations précèdent, d'une priorité rationnelle, les puissances.* Donc, et pour la même raison, ils doivent aussi précéder les habitus; et, par conséquent, les habitus, comme les puissances, seront connus par les actes ».

Au corps de l'article, saint Thomas suppose connu ce qu'est l'habitus. Pour lui, nous le verrons plus tard (I-2, q. 49, art. I), l'habitus est une qualité qui affecte une certaine nature, et, dans le cas où nous en parlons ici, une faculté d'agir, pour la rendre à même de produire son acte dans des conditions plus favorables. Il est aisé de voir tout de suite, que « l'habitus occupe, d'une certaine manière, le milieu, entre la puissance pure et l'acte pur », dans l'ordre spécial de l'opération. Dans cet ordre spécial, l'acte pur est l'opération elle-même; la puissance pure est la faculté d'agir; quant à l'habitus, qui se surajoute à la puissance

et la rend plus apte à agir, sans que toutefois il lui donne l'acte même qui est l'opération, c'est bien en toute vérité qu'il occupe le milieu entre la puissance pure et l'acte pur. « D'autre part, nous l'avons déjà dit (à l'article précédent), rien n'est connu que dans la mesure où il est en acte. Il s'ensuit que l'habitus, dans la mesure même où il reste en deçà de l'acte parfait, ne pourra pas être connu par lui-même, mais devra être connu par son acte ». Ceci, comme nous l'avons déjà dit pour la nature de l'âme pensante, pourra se produire de deux manières : « soit que quelqu'un perçoive qu'il a tel habitus, parce qu'il se saisit produisant l'acte propre de cet habitus; soit qu'il s'enquière de la nature et de la raison propre de l'habitus, en considérant son acte. La première de ces connaissances », nous l'avons dit aussi, au sujet de l'âme, « se fera par la présence même de l'habitus ; car, de ce qu'il est présent, il cause son acte, dans lequel immédiatement on le perçoit. La seconde, au contraire, supposera une étude minutieuse, comme il a été dit au sujet de l'esprit et de sa nature ».

L'*ad primum* accorde que « la foi ne se connaît point par les mouvements extérieurs du corps; mais rien n'empêche qu'elle soit perçue par celui en qui elle est, en raison de l'acte intérieur du cœur »; c'est même, pour nous, dans notre état actuel, et selon les voies ordinaires, l'unique moyen de connaître que nous avons la foi. « Personne, en effet, ne sait qu'il a la foi, si ce n'est parce qu'il se saisit produisant l'acte de cette vertu ». Et le texte de saint Augustin cité par l'objection ne dit pas autre chose.

L'*ad secundum* fait observer que « les habitus sont présents dans notre intelligence, non pas à titre d'objet » connu directement par elle; « car l'objet de notre intelligence, dans l'état de la vie présente, est la nature des choses matérielles » abstraite des images sensibles et qui se reflète dans le verbe intérieur, fruit de l'intelligence en acte, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 7; 85, art. 8; 86, art. 2); mais ils sont présents dans l'intelligence, comme conditions de l'acte d'intelligence ». — Cette réponse est à noter; car elle nous marque la différence à établir entre ce qui est objet direct de notre acte d'intellection et ce qui est perçu indirectement ou par mode d'action réflexe, à l'occa-

sion ou en raison de cet objet. L'objet propre et direct est uniquement l'essence des choses matérielles abstraite des images sensibles. Mais, parce qu'elle peut se replier sur son acte et sur elle-même, étant une faculté immatérielle, notre intelligence peut, dans son action réflexe, connaître tout ce qui entre en jeu dans la connaissance ou dans la perception de son objet direct. C'est ainsi qu'elle connaît l'espèce intelligible, la faculté, l'essence de l'âme d'où cette faculté dérive, et aussi les habitus qui parfont la faculté en vue de l'acte d'intellection.

L'*ad tertium* donne une explication très précieuse du fameux principe que citait l'objection. « Ce principe est vrai, si on l'entend de choses de même ordre, qui appartiennent, par exemple, au même genre de cause ; comme si l'on dit que la vie est la raison de la santé, il s'ensuit que la vie est plus désirable que la santé. Mais si l'on prend des choses qui appartiennent à des genres divers, le principe n'est plus vrai. Que l'on dise, par exemple, que le remède est la raison de la santé, il ne s'ensuivra pas que le remède soit quelque chose de plus désirable que la santé, parce que la santé est dans l'ordre des causes finales, tandis que le remède est dans l'ordre des causes efficientes » : le remède explique bien la santé, mais comme la cause efficiente explique l'effet qu'elle produit ; la santé, au contraire, explique le remède, comme la fin explique l'action de l'agent ; or, c'est l'ordre des causes finales qui l'emporte sur tous les autres. — « Ainsi donc, reprend saint Thomas, si nous supposons deux choses qui soient toutes deux, par elles-même, dans l'ordre des objets de connaissance, celle qui sera la raison de la connaissance de l'autre, sera plus connue que cette autre ; et c'est ainsi que les principes sont plus connus que les conclusions. Mais, l'habitus », nous venons de le préciser à l'*ad secundum*, « n'appartient pas, en tant qu'habitus, à l'ordre des objets de connaissance ; et l'on ne peut pas dire non plus que l'habitus soit la raison de la connaissance d'une chose comme un objet est la raison de la connaissance d'un autre objet ; il n'est la raison de la connaissance d'une chose, qu'à titre de disposition ou de forme qui fait que le sujet connaissant est apte à connaître. Et donc l'objection ne porte pas ».

Les habitus qui sont dans l'âme, comme la nature de l'âme elle-même, ne sont connus qu'en raison des actes dont ils sont le principe. — Mais l'acte lui-même, comment est-il connu par l'intelligence d'où il émane? Telle est la question que nous devons maintenant examiner.

Article III.

Si l'intelligence connaît son acte propre?

Cet article nous va donner le dernier mot sur le procédé intime de notre acte de connaître portant sur son objet direct et, par lui, sur tout ce qui s'y réfère dans notre âme pensante. Et pour mieux nous faire entendre sa doctrine — *ad bonitatem doctrinae*, comme parle Cajétan, — saint Thomas établira une comparaison harmonieuse (*eleganter ostenditur*, dit encore Cajétan) entre le mode de connaissance qui convient à Dieu ou à l'ange et celui qui nous convient à nous-mêmes sur ce point. Ce sera une vraie gerbe de lumière.

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence ne connaît pas son acte propre ». — La première rappelle qu' « il n'y a à être proprement connu que ce qui est l'objet de la faculté de connaître. Or, l'acte diffère de l'objet. Donc, l'intelligence ne connaît pas son acte ». — La seconde objection dit que « tout ce qui est connu est connu par un certain acte. Si donc l'intelligence connaît son acte, elle connaîtra par un certain acte; et cet acte lui aussi, sera connu par un autre acte. Ce sera donc le procédé à l'infini; chose qui paraît impossible ». — La troisième objection dit que « l'intelligence est à son acte ce que le sens est au sien. Or, le sens propre ne perçoit pas son acte; ceci appartient au sens commun ou central, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. II; de S. Th., leç. 2, 3). Donc, l'intelligence non plus ne connaîtra pas son acte ».

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Augustin », qui « dit au dixième livre de *la Trinité* (ch. XI) : *j'entends que j'entends* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par s'appuyer sur la doctrine des deux articles précédents. « Ainsi qu'il a été déjà dit, rappelle-t-il, toute chose est connue selon qu'elle est en acte. Or, la perfection dernière de l'intelligence est son opération; l'opération de l'intelligence, en effet, n'est pas comme l'action qui tend au dehors et qui est la perfection de la chose réalisée, à la manière dont la construction est la perfection de l'édifice qui est construit; cette opération demeure au dedans du sujet qui agit, comme sa perfection et son acte, ainsi qu'il est dit au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; Did., liv. VIII, ch. VIII, n. 9). Par conséquent, la première chose qui sera connue, au sujet de l'intelligence, c'est son acte même d'entendre. — Toutefois, il n'en sera pas de même, sur ce point, de toutes les intelligences. Il est une intelligence, en effet, l'intelligence divine, qui est son acte même d'entendre [Cf. q. 14, art. 4]. Il s'ensuit que, pour Dieu, c'est la même chose d'entendre son acte d'entendre, ou d'entendre son essence », qui est son objet propre qu'Il entend d'abord et dans lequel ou par lequel Il entend tout le reste; « son essence, en effet, est son acte même d'entendre »; car, en Dieu, l'essence, l'intelligence et l'acte d'entendre ne font qu'un, sans que rien les distingue en eux-mêmes; si nous en parlons d'une façon distincte, c'est uniquement en raison de notre intelligence qui saisit d'une façon multiple ce qui est identique en Dieu [Cf. q. 13, art. 4]. — « Il est une autre intelligence, l'intelligence angélique, qui n'est pas son acte d'entendre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 54, art. 1-3; q. 79, art. 1), mais qui cependant a pour premier objet de son acte d'entendre, son essence. Par suite, bien que, dans l'ange, autre chose soit, au point de vue rationnel, qu'il entende son acte d'entendre et qu'il entende son essence », et la chose est distincte au point de vue rationnel, non pas seulement parce que notre raison établit cette distinction, mais parce que, dans la réalité, l'essence de l'ange n'étant pas son acte d'entendre, il y aura dans l'acte qui saisira l'un et l'autre deux formalités objectives distinctes; « toutefois, c'est par un seul et même acte qu'il entend les deux, parce que cela même qui est le fait ou l'acte d'entendre son essence *est la perfection propre de son essence* » :

son essence, qui est d'ordre intellectuel, ne serait point parfaite, de la perfection propre qui lui convient, s'il lui manquait cette perfection qui est non seulement la puissance, ou l'habitus, bien que pour son premier acte, l'intelligence angélique n'ait pas besoin, à proprement parler, d'habitus, mais encore l'acte, perfection dernière de l'être intellectuel; et l'acte, perfection propre de la nature intellectuelle angélique, est celui précisément qui se termine, comme à son objet premier, à sa propre essence; d'où il suit que l'acte d'entendre son essence est bien, en effet, pour l'ange, la perfection propre de son essence; « or, c'est simultanément et par un même acte que la chose et sa perfection propre sont entendues » : quand on saisit une chose, on ne peut point la saisir, surtout si on la saisit directement, sans saisir du même coup la perfection propre qui en est inséparable. Il s'ensuit que l'ange saisit son essence et son acte d'entendre cette essence, par un seul et même acte, qui est son premier acte d'entendre. — Pour l'intelligence humaine, il en sera tout autrement. « L'intelligence humaine », en effet, « n'est pas son acte d'entendre, et son acte d'entendre n'a pas, non plus, pour objet premier, son essence, mais quelque chose d'extrinsèque, savoir la nature de la chose matérielle. Il s'ensuit que ce qui est d'abord connu par l'intelligence humaine, c'est cette sorte d'objet; puis, est connu par elle l'acte par lequel elle connaît cet objet; et par cet acte, l'intelligence elle-même dont il est la perfection. C'est ce qui a fait dire à Aristote (second livre *de l'Ame*, ch. IV, n. I; de S. Th., leç. 6), que les objets sont connus avant les actes, et les actes avant les puissances ».

L'*ad primum* complète excellemment cette doctrine, et doit être retenu avec soin. « L'objet de l'intelligence, dit saint Thomas, est un quelque chose de commun, savoir *l'être* et *le vrai*, qui comprend sous lui l'acte lui-même d'entendre »; cet acte, en effet, est un certain être et un certain vrai. « Et voilà pourquoi l'intelligence peut entendre son acte. Toutefois, ce n'est pas d'abord qu'elle l'entendra », s'il s'agit de l'intelligence humaine. « C'est qu'en effet, ce n'est pas non plus n'importe quel être et n'importe quel vrai, qui est l'objet premier de notre intelligence, dans l'état de la vie présente; *c'est l'être et le vrai considéré*

dans les choses matérielles, ainsi qu'il a été dit (q. 84, art. 7), à l'aide desquelles nous venons ensuite à la connaissance de toutes les autres choses ». L'*être* est un quelque chose d'universel qui se retrouve en tous les êtres qui sont, à quelque titre qu'ils soient. Et s'il est, sous sa raison d'être et de vrai, l'objet propre de l'intelligence, il peut être et il est l'objet propre de telle intelligence, sous sa raison plus spéciale de tel être et de tel vrai; bien que, d'ailleurs, toute intelligence puisse arriver par elle-même et à l'aide de son objet propre, à une certaine connaissance de tout être et de tout vrai.

L'*ad secundum* fait observer que « l'acte d'entendre propre à l'intelligence humaine n'est pas l'acte et la perfection de la nature matérielle entendue », comme l'acte de l'intelligence angélique est la perfection propre de l'essence ou de la nature de l'ange, objet propre et premier de cette intelligence, « en telle manière que l'intelligence humaine puisse, par un même acte, entendre la nature de la chose matérielle et son acte d'entendre », comme il arrive pour l'intelligence angélique quand elle entend son objet propre et premier, « à la manière dont, par un même acte, est entendue la chose avec sa perfection. Et voilà pourquoi, autre est l'acte par lequel l'intelligence entend la pierre, et autre l'acte par lequel elle entend qu'elle entend la pierre; et ainsi de suite ». Que s'il y a, de ce chef, un certain infini dans le procédé de notre intelligence, ce n'est que l'infini potentiel ou l'indéfini; et « nous avons dit (q. 87, art. 2) qu'il n'y avait pas de difficulté à admettre un tel infini potentiel dans le procédé de notre intelligence ».

L'*ad tertium* rappelle que « le sens propre produit son acte de sentir, selon que l'organe matériel est modifié par le sensible extérieur. Or, il n'est pas possible qu'une chose matérielle se modifie elle-même; elle doit être modifiée par une autre. C'est pour cela que l'acte du sens propre n'est perçu que par le sens commun ou central. Mais l'intelligence n'entend point en raison de la modification matérielle d'un organe. Il n'y a donc point parité ». Le sens étant une faculté organique ne saurait avoir d'opération réflexe; mais l'intelligence, qui n'est pas une faculté organique, peut se replier sur elle-même et sur son acte propre.

C'est donc en raison de son objet propre perçu d'abord et directement, que notre intelligence peut ensuite, par une seconde opération qui est une opération réflexe, saisir d'abord son acte, et puis l'habitus, s'il y a lieu, et puis la faculté, et puis la nature d'où la faculté émane. Tel est l'ordre que doit suivre nécessairement notre intelligence dans la connaissance naturelle d'elle-même et de ce qui est en elle. — Un dernier mot sur l'acte de la volonté qui n'est pas directement dans l'intelligence, mais qui appartient comme elle à la partie supérieure de notre être que nous appelons l'esprit. L'intelligence connaît-elle l'acte de la volonté ?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article IV.

Si l'intelligence entend l'acte de la volonté ?

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence n'entend pas l'acte de la volonté ». — La première dit que « l'intelligence ne peut entendre une chose qu'autant qu'elle est présente en elle d'une certaine manière. Or, l'acte de la volonté n'est pas présent dans l'intelligence, puisque l'intelligence et la volonté sont des facultés différentes. Il s'ensuit que l'acte de la volonté n'est pas connu de l'intelligence ». — La seconde objection rappelle que « l'acte est spécifié par l'objet. Puis donc que l'objet de la volonté diffère de l'objet de l'intelligence, il s'ensuit que l'acte de la volonté sera spécifiquement distinct de l'acte de l'intelligence. Il ne sera donc pas connu par elle ». — La troisième objection cite un texte de « saint Augustin », qui, « au dixième livre de ses *Confessions* (ch. XVII), attribue aux affections de l'âme d'être connues, *non point par des images, comme les corps, ni par leur présence, comme les arts, mais par certaines notions*. Or, on ne voit pas qu'il puisse y avoir d'autres notions des choses, dans l'âme, si ce n'est les essences des choses connues ou leurs similitudes. Il semble donc impossible que l'intelligence connaisse ces affections de l'âme que sont les actes de la volonté ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui « dit, au dixième livre de *la Trinité* (ch. XI) : *Je m'entends vouloir* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « l'acte de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 59, art. 1), n'est pas autre chose qu'une certaine inclination qui suit la forme perçue par l'intelligence, comme l'appétit naturel est une inclination qui suit la forme naturelle. Or, l'inclination d'une chose est dans cette chose selon le mode de cette dernière. Il s'ensuit que l'inclination naturelle est naturellement dans la chose naturelle, tandis que l'inclination qui est l'appétit sensible est d'une façon sensible dans l'être qui sent; et, pareillement, l'inclination intelligible, qui est l'acte de la volonté, est d'une façon intelligible, dans l'être qui fait acte d'intelligence, comme dans son principe et son sujet propre. C'est pour cela qu'Aristote use de l'expression que l'on sait, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), quand il dit que *la volonté est dans la raison*. D'autre part, ce qui se trouve d'une façon intelligible dans un être qui fait acte d'intelligence, ne peut pas ne pas être entendu de lui. Il s'ensuit que l'acte de la volonté est entendu par l'intelligence, et selon qu'un être se perçoit faisant acte de volonté, et selon qu'il connaît la nature de cet acte, et, par conséquent, la nature de son principe, qui est l'habitus ou la puissance ».

L'*ad primum* répond que « la raison vaudrait si la volonté et l'intelligence, de même qu'elles sont des puissances diverses, avaient aussi un sujet différent; dans ce cas, en effet, ce qui serait dans la volonté serait absent de l'intelligence. Mais parce que toutes deux ont leur racine dans la substance de l'âme, et que l'une est en quelque sorte le principe de l'autre, il s'ensuit que ce qui est dans la volonté est aussi en quelque manière dans l'intelligence ». Cet *ad primum*, on le voit, complète et explique ce qui était dit au corps de l'article.

L'*ad secundum* fait observer que « le bien et le vrai, qui sont les objets de la volonté et de l'intelligence, diffèrent d'aspect, mais ils sont contenus l'un dans l'autre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 16, art. 4, *ad 1um*; q. 82, art. 4, *ad 1um*); car le vrai

est un certain bien, et le bien est un certain vrai. Et de là vient que ce qui appartient à la volonté tombe sous l'intelligence; et de même ce qui appartient à l'intelligence peut tomber sous la volonté ».

L'*ad tertium* dit que « les affections de l'âme ne sont point dans l'intelligence, par leur similitude seulement, comme les corps; ni par leur présence dans ce qui serait leur sujet, comme les arts », qui sont immédiatement subjectés dans l'intelligence; « mais elles s'y trouvent comme ce qui découle d'un principe est dans le principe d'où il découle, dans lequel principe peut être la notion de ce qui en découle. Et c'est pour cela que saint Augustin déclare que les affections de l'âme sont dans la mémoire par certaines notions ».

C'est donc en raison de leur commun sujet, l'essence de l'âme, et parce que, dans l'ordre des puissances, la volonté vient après l'intelligence et en découle, que l'intelligence peut et doit connaître la volonté et ce qui est en elle. Elle la connaît en se connaissant et en connaissant qu'en effet elle est elle-même une faculté de l'âme qui doit avoir aussi, et comme venant après elle, cette autre faculté qui est la volonté. C'est en connaissant la nature de son acte propre qu'elle connaît, par voie de corollaire, la nature de l'acte de la volonté. Que s'il s'agit de l'existence même de cet acte et de la faculté qui le produit, le sujet pensant, qui est aussi le sujet voulant, la connaît par cela même qu'il se saisit produisant un tel acte. C'est la connaissance par voie de conscience.

Après avoir vu comment l'âme humaine connaît ce qui est au-dessous d'elle dans le monde matériel et ce qui est en elle, considérée proprement comme principe des opérations psychiques, il ne nous reste plus qu'à voir comment elle connaît ce qui est au-dessus d'elle, c'est-à-dire les substances immatérielles.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVIII.

COMMENT L'AME HUMAINE CONNAIT CE QUI EST AU-DESSUS D'ELLE

Cette question comprend trois articles :

1° Si l'âme humaine, dans l'état de la vie présente, peut entendre les substances immatérielles que nous appelons les anges, par elles-mêmes?

2° Si elle peut arriver à leur connaissance par la connaissance des choses matérielles?

3° Si Dieu est ce qui est d'abord connu par nous?

De ces trois articles, les deux premiers traitent de notre manière de connaître les anges; le troisième, de la place qui est due à Dieu dans l'ordre de nos connaissances. — Au sujet des anges, la question est de savoir si nous les connaissons directement (art. 1); et à supposer que non, si cependant nous pouvons les connaître, au moins indirectement (art. 2). — D'abord, si nous les connaissons directement.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si l'âme humaine, dans l'état de la vie présente, peut entendre les substances immatérielles, par elles-mêmes?

Cet article était d'une grande importance au moment où saint Thomas l'écrivit. Il devait s'opposer aux fausses doctrines des commentateurs d'Aristote, qui, dénaturant la pensée du Maître, en tiraient des conclusions pratiques peu en harmonies avec les données de notre foi.

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « l'âme humaine, dans l'état de la vie présente, peut entendre les substances immatérielles par elles-mêmes ». — La première cite un texte de « saint Augustin », qui « dit au neuvième livre *de la Trinité* (ch. III), que l'*esprit, s'il connaît les choses corporelles à l'aide des sens du corps, connaît par lui-même les choses incorporelles*. Puis donc que telles sont les substances immatérielles, il s'ensuit que notre esprit les connaît ». — La seconde objection rappelle que « le semblable est connu par le semblable. Or, l'esprit humain ressemble davantage aux choses immatérielles qu'aux choses matérielles, étant lui-même quelque chose d'immatériel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. I). Si donc notre esprit peut connaître les choses matérielles, à plus forte raison pourra-t-il entendre les choses immatérielles ». — La troisième objection se réfère à un point de doctrine classique dans la philosophie d'Aristote. « S'il advient, dit l'objection, que nous ne percevions pas des objets sensibles qui par eux-mêmes sont souverainement aptes à être perçus, c'est parce que la trop grande excellence de l'objet sensible rompt l'harmonie du sens. Mais il n'en est pas de même de l'objet intelligible, par rapport à l'intelligence, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. n. 5; de S. Th., leç. 7). Il s'ensuit que les objets qui sont les plus intelligibles en eux-mêmes, sont tels aussi par rapport à nous. D'autre part, les choses matérielles ne deviennent intelligibles pour nous, que parce que nous les rendons telles, en les abstrayant de la matière. Les substances qui sont immatérielles par elles-mêmes seront donc en elles-mêmes plus intelligibles. Et, par suite, elles doivent être plutôt connues de nous, que ne le sont les choses matérielles ». — La quatrième objection est une parole d'Averroès, « le commentateur » d'Aristote, qui « dit, à propos du second livre des *Métaphysiques* (comm. I), que si les substantes séparées ne pouvaient pas être connues de nous, *la nature aurait travaillé en vain : elle aurait produit, en effet, des êtres intelligibles en soi qui ne seraient entendus de personne*. Or, il n'est rien qui soit inutile ou vain dans la nature. Donc, les substances immatérielles peuvent être entendues de nous ». — La cinquième objection rappelle que

« l'intelligence est aux choses intelligibles ce que le sens est aux choses sensibles. Or, notre vue peut voir tous les corps, soit qu'il s'agisse des corps supérieurs et incorruptibles » (dans l'opinion d'Aristote), « soit qu'il s'agisse des corps inférieurs et corruptibles. Donc, notre intelligence pourra entendre aussi toutes les substances intelligibles, même supérieures et immatérielles ».

L'argument *sed contra* est un texte du livre de « *la Sagesse*, ch. IX (v. 16) : *Ce qui est dans le ciel, qui donc le connaîtra?* Or, c'est dans le ciel que se trouvent les substances dont il s'agit. Il est dit, en effet, dans saint Matthieu, ch. XVIII (v. 10), au sujet des enfants : leurs anges, dans le ciel, etc. Donc, les substances immatérielles ne peuvent pas être connues par la recherche humaine ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans l'opinion de Platon, les substances immatérielles, non seulement sont connues de nous, mais encore sont les premiers objets de nos connaissances. Platon, en effet, disait que les substances immatérielles, appelées par lui du nom d'*idées*, étaient l'objet propre de notre intelligence ; d'où il suivait que nous les connaissions d'abord et par elles-mêmes. Toutefois, la connaissance de l'âme était appliquée aux choses matérielles, en tant que l'imagination et le sens se trouvaient joints à l'intelligence. Il s'ensuivait encore que plus l'intelligence se trouvait épurée » ou dégagée des sens et de l'imagination, « plus elle percevait la vérité intelligible des substances immatérielles ».

Telle était l'opinion de Platon. « Mais », poursuit saint Thomas, « dans la pensée d'Aristote, qui est pour nous plus conforme à l'expérience, notre intelligence, dans l'état de la vie présente, a son regard tourné naturellement du côté des natures des choses matérielles ; aussi bien, ne peut-elle rien entendre qu'en se référant aux images des choses sensibles, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 84, art. 7). Il est manifeste, d'après cela, que nous ne pouvons pas entendre, premièrement et par soi, selon le mode de connaissance que nous expérimentons, les substances immatérielles qui ne tombent pas sous les sens et l'imagination ». — Ainsi donc Aristote repoussait, contrairement au sentiment de Platon, que les substances immatérielles fussent

d'*abord* connues de nous. Quant à savoir si nous ne pouvions pas les connaître, même selon qu'elles sont dans leur être propre, Aristote laisse la question indécise au troisième livre *de l'Ame*. Il promettait bien, en ce même endroit, de la traiter plus tard ; mais, comme le remarque saint Thomas (question *de l'Ame*, art. 16 ; et *de la Vérité*, q. 18, art. 5, *ad 8um*), nous ne trouvons point cette question traitée dans les livres qui nous sont parvenus de lui. C'est pour cela, comme l'observe encore saint Thomas aux endroits précités, que les commentateurs se sont donné libre carrière pour compléter, sur ce point, la pensée du Maître. Saint Thomas ne rapporte pas ici leurs divers sentiments qu'il expose ailleurs tout au long, notamment dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. XLII à XLVI. Il se contente d'appuyer sur l'explication donnée par Averroès. Elle était la plus fameuse, de son temps ; et aussi, celle qui paraissait la mieux se tenir.

« Dans son commentaire sur le troisième livre *de l'Ame* (comm. 36), Averroès, nous dit saint Thomas, enseigne que l'homme, même durant la vie présente, mais à la fin de cette vie, peut arriver à connaître les substances séparées. Il explique cela par la continuation ou l'union avec nous, d'une certaine substance séparée, qu'il appelle l'intellect agent, laquelle, étant elle-même une substance séparée, connaît naturellement les substances séparées. Lors donc que cet intellect agent nous sera uni d'une manière parfaite, en telle sorte que nous puissions, par lui, entendre parfaitement, nous entendrons, nous aussi, les substances séparées, comme nous entendons maintenant, par l'intellect possible qui nous est uni, les choses matérielles. — Quant au mode dont nous serait uni cet intellect agent, voici comment Averroès l'explique », dit S. Thomas. « Notre acte d'intelligence suppose deux choses : la lumière de l'intellect agent et le secours des objets intelligibles perçus par nous, comme on le voit dans le fait que nous saisissons les conclusions à l'aide des principes perçus. Il s'ensuit que l'intellect agent se comparera aux objets intelligibles perçus, ou comme l'agent principal se compare à la cause instrumentale, ou comme la forme se compare à la matière. C'est, en effet, de ces deux manières qu'une même action peut être attribuée à deux principes distincts : à l'agent principal et

à son instrument, comme, par exemple, l'action de scier est attribuée à l'ouvrier et à la scie; à la forme et au sujet de cette forme, comme l'action de chauffer est attribuée à la chaleur et au feu » ou au corps chaud. « Dans un cas comme dans l'autre, l'intellect agent se comparera aux objects intelligibles perçus, comme la perfection à ce qu'elle parfait, et l'acte à la puissance. D'autre part, c'est d'une façon simultanée que sont reçus quelque part la perception et le sujet qui la porte ; comme l'objet visible et la lumière qui le rend tel, dans la pupille. Il s'ensuit que seront reçus simultanément dans l'intellect possible, l'intellect agent et les objets intelligibles perçus. D'où il suit encore que plus nous recevrons d'objets intelligibles perçus, plus nous approcherons du fait que l'intellect agent s'unisse à nous parfaitement. Si bien que le jour où nous connaîtrons tous les objets intelligibles qu'il nous est possible de percevoir, ce jour-là l'intellect agent nous sera uni d'une manière parfaite; et nous pourrons, par lui, connaître toutes choses, les choses matérielles et les choses immatérielles. En quoi consiste précisément, d'après Averroès, le bonheur suprême de l'homme ».

Après avoir ainsi exposé le sentiment d'Averroès, saint Thomas fait observer qu' « il n'importe, en ce qui regarde le point présent, que dans cet état du bonheur suprême, l'intellect possible entende les substances séparées, par l'intellect agent, comme le veut Averroès, ou, comme Averroès l'attribue à Alexandre » (un autre commentateur d'Aristote) « que l'intellect possible n'entende jamais les substances séparées (car pour Alexandre l'intellect possible est corruptible) et que ce soit l'homme qui les entende, par l'intellect agent ». — Cette remarque de saint Thomas fait allusion aux divergences qui existaient parmi les commentateurs d'Aristote, Averroès, Alexandre et Themistius, au sujet de la vraie nature de l'intellect possible, de l'intellect agent, et de l'intellect en acte qui suppose l'union des deux. Tous ces commentateurs avaient absolument dénaturé la pensée d'Aristote sur la vraie nature de l'intelligence en nous; et ce n'est pas un des moindres mérites de saint Thomas d'avoir pour jamais fixé la véritable interprétation du Maître sur ce point si essentiel [Cf. les leçons sur le troisième livre *de l'Ame*].

Tout « cela », déclare ici saint Thomas, revenant à la doctrine d'Averroès qu'il vient d'exposer, doit être rejeté et « ne peut pas tenir. — D'abord, parce que si l'intellect agent est une substance séparée, il est impossible qu'il soit le principe formel de notre acte d'intellection : le principe formel en vertu duquel l'agent agit, doit être, en effet, la forme et l'acte du sujet qui agit, tout être qui agit agissant selon qu'il est en acte » ; or, aucune substance séparée ne peut être ainsi la forme de l'homme qui entend. « C'est ce que nous avons dit plus haut (q. 76, art. 1), au sujet de l'intellect possible. — Secondement, dans cette explication, l'intellect agent, s'il est une substance séparée, ne s'unirait pas à nous par sa substance, mais seulement en raison de sa lumière qui serait participée dans les objets intelligibles perçus, nullement en raison de ses autres actions, de telle sorte que nous puissions, par là, entendre les substances immatérielles. C'est ainsi que si nous voyons les couleurs éclairées par le soleil, la substance du soleil ne s'unit pas à nous en telle manière que nous puissions faire nous-mêmes les actions du soleil ; ce n'est que la lumière du soleil qui s'unit à nous pour nous permettre de voir les couleurs. — Troisièmement, à supposer qu'avec cette explication la substance de l'intellect agent s'unît à nous, toutefois ces auteurs ne disent pas que l'intellect agent s'unisse totalement à nous en raison d'un ou deux objets intelligibles ; ce n'est qu'en raison de tous ces objets perçus. Or, même tous les objets intelligibles actuellement perçus restent en deça de la vertu de l'intellect agent ; car c'est beaucoup plus d'entendre les substances séparées que d'entendre toutes les choses matérielles. Il s'ensuit manifestement que même en supposant connues toutes les choses matérielles, l'intellect agent ne s'unirait pas à nous en telle sorte que nous puissions entendre, par lui, les substances séparées. — Quatrièmement, le fait d'entendre tous les objets intelligibles matériels n'est peut être pas possible à un homme vivant dans ce monde » ; saint Thomas disait, dans la question *de l'Ame*, art. 16, que cela n'avait été possible que pour le Christ, à cause qu'Il était Dieu et homme tout ensemble. « Il suivrait de là que personne », parmi les hommes, « ou bien peu arriveraient au bonheur. Ce qui est contraire

à la pensée d'Aristote dans le premier livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 4; de S. Th., leç. 14) ou il dit que la félicité est *un certain bien commun qui peut échoir à tous ceux en qui règne la vertu.* Il est, aussi, contraire à la raison, que la fin propre à une certaine espèce ne convienne qu'à titre d'exception à ceux qui font partie de cette espèce ». Cette dernière remarque de saint Thomas doit s'entendre du bonheur naturel, selon qu'il est possible à l'homme de l'atteindre, en vivant de la vie ordinaire propre à sa nature. — « Cinquièmement, Aristote dit, d'une façon expresse, au premier livre de l'*Éthique* (ch. X, n. 15; de S. Th., leç. 16), que *le bonheur est l'opération qui procède d'une vertu parfaite.* Et après avoir énuméré un grand nombre de vertus, au livre dixième (ch. VIII, n. 13; de S. Th., leç. 12), il conclut que la félicité dernière, consistant dans la connaissance des objets intelligibles les plus excellents, est celle qui provient de la vertu de sagesse, dont il avait dit, au chapitre sixième (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 6), qu'elle est la première des vertus spéculatives. Il s'ensuit qu'Aristote met la fin dernière de l'homme dans la connaissance des substances séparées, telle qu'on peut l'avoir par les vertus spéculatives, et non par cette continuation de l'intellect agent que d'aucuns ont voulu imaginer. — Sixièmement, il a été montré plus haut (q. 79, art. 4), que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une certaine faculté de l'âme, s'étendant, par mode de principe actif, à tout ce à quoi s'étend l'intellect possible, par mode de principe réceptif; car, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. V, n. 1; de S. Th., leç. 10), l'intellect possible est ce *par quoi l'âme peut devenir toutes choses*, et l'intellect agent *ce par quoi elle peut faire toutes choses* » intelligibles. « Il s'ensuit que l'un et l'autre intellect s'étendent, dans l'état de la vie présente, aux seules choses matérielles, que l'intellect agent rend actuellement intelligibles et qui sont reçues dans l'intellect possible. Par conséquent, dans l'état de la vie présente, nous ne pouvons, ni par l'intellect possible, ni par l'intellect agent, connaître les substances immatérielles en elles-mêmes ».

L'*ad primum* répond que « le texte de saint Augustin » cité dans l'objection, « permet de conclure que si notre esprit peut

connaître quelque chose des choses incorporelles, il le doit à la connaissance de lui-même. Et cela est tellement vrai que même parmi les philosophes il est reçu que la science de l'âme est en quelque scrte le principe de notre connaissance des substances séparées. Notre âme, en effet, en se connaissant elle-même, parvient à avoir des substances incorporelles une certaine connaissance, telle qu'il lui est possible de l'avoir; il ne se peut pas, en effet, qu'en se connaissant elle-même, elle connaisse purement et simplement, et d'une manière parfaite, les substances séparées », dont la nature est bien supérieure à la sienne.

L'*ad secundum* fait observer que « la ressemblance de nature n'est pas l'unique raison qui explique la connaissance; sans quoi il faudrait dire, avec Empédocle, que l'âme porte en elle la nature de tout ce qu'elle connaît. Il est requis, de plus, pour la connaissance, que la similitude de la chose connue soit dans le sujet qui connaît, comme étant en quelque manière sa forme. Or, notre intellect possible, dans l'état de la vie présente, est apte à être informé par les similitudes des choses matérielles abstraites des images sensibles; et voilà pourquoi nous connaissons plutôt les choses matérielles que les substances immatérielles ». — Cet *ad secundum* est le résumé et la confirmation de ce que nous avons dit sur notre mode naturel de connaître.

L'*ad tertium* rappelle qu' « il doit y avoir une certaine proportion entre l'objet de la connaissance et la faculté de connaître, la proportion du principe actif au principe passif, du principe qui parfait au sujet qui reçoit la perfection. Et voilà pourquoi, si les sensibles trop puissants ne sont point perçus par la faculté de sentir, la raison en est non pas seulement qu'ils gâtent l'organe du sens, mais aussi qu'ils sont improportionnés à la faculté elle-même », selon que cette faculté se trouve en un individu d'une nature moins parfaite au point de vue sensible. « Et de la même manière, les substances immatérielles sont improportionnées à notre intelligence, dans l'état de la vie présente, en telle sorte qu'elles ne peuvent pas être perçues » directement « par elle ».

L'*ad quartum* dit que « cette raison d'Averroès pèche de multiple manière. — D'abord, parce que, même si elles ne sont point connues de nous, il ne s'ensuit pas que les substances séparées

ne soient pas connues de quelqu'un; elles se connaissent, en effet, elles-mêmes et entre elles. — Il y a aussi que ce n'est point la fin des substances séparées d'être connues de nous. Or, on ne peut appeler vain et inutile que ce qui manque la fin qui est la sienne propre. Il ne s'ensuit donc pas que les substances séparées soient quelque chose de vain et d'inutile, quand bien même elles ne soient pas connues de nous ».

L'*ad quintum* établit une distinction entre le sens et l'intelligence, au point de vue de la connaissance de leur objet. « C'est de la même manière que le sens connaît les corps inférieurs et les corps supérieurs », même supposés incorruptibles, comme le voulait l'objection, argumentant dans le sens de la pensée d'Aristote : « il y a toujours modification de l'organe par l'action de l'objet sensible. Mais il n'en va pas de même pour l'intelligence. Nous connaissons les substances matérielles par le procédé d'abstraction. Quant aux substances immatérielles, elles ne sauraient être connues de cette manière, puisqu'elles n'ont pas d'image sensible d'où nous puissions les abstraire ».

Notre intelligence, dans l'état de la vie présente, où elle ne peut rien connaître que par voie d'abstraction, est dans l'impuissance radicale d'atteindre les substances séparées, selon qu'elles sont en elles-mêmes, directement. — Mais ne le pourrait-elle pas indirectement et en s'appuyant sur les choses matérielles qu'elle connaît ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner, et tel sera l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si notre intelligence, par la connaissance des choses matérielles, peut arriver à entendre les substances immatérielles ?

Quatre objections veulent prouver que « notre intelligence, par la connaissance des choses matérielles, peut arriver à entendre les substances immatérielles ». — La première cite un texte de « saint Denys, au chapitre premier de la *Hiérarchie céleste* »,

où il « dit qu'*il n'est point possible à l'esprit humain de s'élever à cette contemplation immatérielle des hiérarchies célestes, s'il n'y est conduit, comme par la main, par la vue des choses matérielles*. Il suit de là que nous pouvons, à l'aide des choses matérielles, être conduits jusqu'à l'intelligence des substances immatérielles ». — La seconde objection rappelle que « la science est dans l'intelligence. Or, il y a des sciences et des définitions qui portent sur les substances immatérielles ; c'est ainsi que saint Jean Damascène (*de la Foi Orthodoxe*, liv. II, ch. III) donne une définition de l'ange, et qu'on traite des anges, soit en théologie soit en philosophie. Donc les substances immatérielles peuvent être entendues de nous ». — La troisième objection fait observer que « l'âme humaine appartient au genre des substances immatérielles. Or, elle peut être connue de nous par son acte qui lui fait atteindre les choses matérielles. Donc les autres substances immatérielles pourront elles aussi être connues par les effets qu'elles produisent dans le monde matériel ». — La quatrième objection dit qu' « il n'est qu'une cause qui ne puisse pas être comprise par ses effets, celle qui dépasse ces effets à l'infini ; et ceci est le propre de Dieu. Il s'ensuit que toutes les autres substances immatérielles, qui sont d'ordre créé, pourront être entendues de nous à l'aide des choses matérielles ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Denys », qui « dit, au premier chapitre des *Noms Divins* (de S. Th., leç. I), qu'*on ne peut pas à l'aide des choses sensibles saisir les choses intelligibles, ni à l'aide des choses composées les choses simples, ni à l'aide des choses corporelles les choses incorporelles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « au dire d'Averroès, sur le troisième livre *de l'Ame* (comm. 36), un certain philosophe, du nom d'Avempace (philosophe arabe, † 1138), affirmait que par l'intelligence des substances matérielles, nous pouvons parvenir, selon les vrais principes de la philosophie, à entendre les substances immatérielles. Dès là, en effet, que notre intelligence est apte à abstraire la quiddité ou l'essence des choses matérielles, de leur matière, s'il se trouve encore quelque chose de matériel dans cette essence ainsi abstraite, on pourra

procéder à une seconde abstraction ; et comme on ne peut pas continuer ainsi à l'infini, il faudra bien qu'on parvienne enfin à entendre une essence qui sera tout à fait dépouillée de matière. Et cela même est entendre la substance immatérielle. — Ce raisonnement concluerait, remarque saint Thomas, si les substances immatérielles étaient les formes et les espèces des choses matérielles, comme le voulaient les platoniciens. Mais si on n'admet pas cela, et si l'on suppose, au contraire, que les substances immatérielles sont d'une nature entièrement différente de la nature des choses matérielles, pour tant que notre intelligence abstraye l'essence de la chose matérielle, de sa matière, elle ne parviendra jamais à quelque chose de semblable aux substances immatérielles. Et voilà pourquoi il n'est pas possible que par les substances matérielles nous arrivions jamais à entendre d'une manière parfaite » et selon leur être propre, « les substances immatérielles ».

L'*ad primum* accorde qu' « en partant des choses matérielles, nous pouvons nous élever jusqu'à une certaine connaissance des choses immatérielles, mais non pas jusqu'à une connaissance parfaite. C'est qu'en effet il n'y a pas de proportion entre les choses matérielles et les choses immatérielles ; et toutes les similitudes que nous pouvons puiser dans les choses matérielles pour entendre les choses immatérielles, demeurent bien en deça, comme le dit saint Denys au chapitre second de la *Hiérarchie céleste* ».

L'*ad secundum* dit que « lorsqu'il s'agit des êtres supérieurs, on en traite surtout, dans les sciences où l'on s'en occupe, par voie de rémotion », c'est-à-dire qu'on écarte d'eux les imperfections constatées autour de nous. « Aristote lui-même fait connaître les corps célestes », qui, pour lui, étaient d'une nature supérieure, « en écartant d'eux les propriétés des corps inférieurs. A plus forte raison devons-nous dire que les substances immatérielles ne peuvent pas être connues de nous, en telle manière que nous saisissions leurs essences; mais ce qui en est dit dans les sciences où l'on en traite est connu par voie de rémotion ou en raison du rapport de ces substances aux choses matérielles ».

L'*ad tertium* répond que « l'âme humaine s'entend elle-même par son acte d'entendre qui est son acte propre, démontrant d'une manière parfaite sa vertu et sa nature. Mais, ni par cet acte, ni par les autres signes qu'on peut trouver dans les choses matérielles, on ne peut connaître d'une manière parfaite la vertu et la nature des substances immatérielles ; car il n'y a pas de proportion entre la vertu ou la nature de ces substances et les choses matérielles ».

L'*ad quartum* fait plusieurs distinctions qui doivent être soigneusement notées. « Les substances immatérielles créées ne conviennent pas dans un genre de nature avec les subtances matérielles ; car il n'y a pas en elles la même raison de puissance et de matière. Elles conviennent cependant avec elles dans le genre logique ; car même les substances immatérielles appartiennent au genre substance », qui est le premier des dix prédicaments ou la première des dix catégories d'être, dont il est parlé en logique ; et que les substances immatérielles appartiennent à ce même genre logique avec les substances matérielles, « c'est que leur quiddité ou leur essence n'est pas leur être » ; dès lors, il y a possibilité, pour elles, et même nécessité, d'être tout ensemble acte et puissance, acte dans leur nature, mais puissance par rapport à leur acte d'être, et puissance aussi par rapport aux qualités d'ordre accidentel destinées à les parfaire. « Dieu, au contraire, ne convient avec les choses matérielles, ni selon le genre de nature, ni selon le genre logique ; car Dieu n'appartient à aucun genre » ; Il n'est même pas, au sens strict, dans le genre substance, précisément parce qu'Il est l'acte pur, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 5). Il suit de là que les similitudes des choses matérielles nous peuvent permettre d'affirmer, des anges, certaines choses, au point de vue de la raison commune, bien que nous ne le puissions pas au point de vue spécifique. Quant à Dieu, nous ne pouvons, en aucune manière, rien affirmer de Lui, qui soit en rapport avec les similitudes des choses matérielles », en rapport de genre ou d'espèce, même au sens logique du mot. Toutefois, nous pouvons affirmer de Lui, mais *en y attachant toujours un sens d'absolue suréminence*, les perfections proprement dites que nous trouvons dans les êtres

matériels et qui n'impliquent pas nécessairement une imperfection dans leur concept [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 4, art. 3; et toute la question 13].

S'il ne nous est point possible, dans l'état de la vie présente, de voir directement en elles-mêmes les substances séparées, il nous est également impossible de les connaître d'une manière parfaite en nous appuyant sur les données sensibles d'où nous tirons l'objet propre de nos connaissances intellectuelles. Nous pouvons cependant arriver à une certaine connaissance, qui n'est sans doute pas la connaissance parfaite, mais qui est une connaissance moins imparfaite que celle que nous pouvons avoir de Dieu. Il y a moins de distance, en effet, entre les substances immatérielles créées et les substances matérielles, qu'il n'y en a entre ces substances matérielles et Dieu. Dans un cas, la distance est telle, qu'il n'y a plus qu'un lointain rapport d'analogie, fondé sur la raison d'*être*, qui, d'ailleurs, ne se dit point de Dieu et de la créature au même titre, tandis que dans l'autre, nous avons des rapports beaucoup plus rapprochés et fondés sur certaines raisons communes, d'être, d'acte et de substance. bien que les raisons spécifiques et même génériques, au point de vue des essences, soient d'un ordre tout à fait différent. Pour si imparfaite d'ailleurs que soit cette connaissance que nous pouvons avoir de Dieu et des substances séparées, en nous appuyant sur les données des sens, elle n'en reste pas moins pour nous ce qu'il y a de plus excellent et de plus parfait dans l'ordre de notre fin naturelle telle qu'il nous est possible de l'atteindre au cours de la vie présente. — Ce que nous venons de dire nous dispenserait d'ajouter un supplément d'enquête au sujet de la manière dont nous connaissons Dieu, puisqu'il est avéré que nous ne le pouvons connaître ni directement, ni indirectement, d'une manière parfaite. Il est nécessaire pourtant de dire un mot sur le point précis de savoir quelle place occupe, dans l'ordre de nos connaissances, la connaissance même imparfaite que nous pouvons avoir de Dieu. Est-elle la première? Dieu est-Il le premier objet connu de nous. De même qu'Il est le premier dans

l'ordre d'être, est-Il aussi le premier dans l'ordre de nos connaissances.

Tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si Dieu est le premier objet connu par l'esprit humain ?

Cet article, on le voit, pose sous une nouvelle forme, et d'une manière assez expresse, la question de l'ontologisme, tout au moins d'un certain ontologisme mitigé, tel qu'il semble bien qu'on le retrouve jusque dans Bossuet [*Élévations sur les Mystères,* 1re semaine, 2e élévation].

Trois objections veulent prouver que « Dieu est le premier objet connu par l'esprit humain ». — La première observe que « ce en quoi tout le reste est connu et par quoi nous jugeons des autres choses, est le premier objet connu de nous, telle la lumière pour l'œil, et tels les premiers principes pour l'intelligence. Or, nous connaissons toutes choses dans la lumière de la vérité première et c'est par elle que nous jugeons de toutes choses, comme s'exprime saint Augustin au livre *de la Trinité* (liv. XII, ch. II) et au livre *de la vraie Religion* (ch. XXXI; cf. *Confessions*, liv. XII, ch. XXV). Il s'ensuit que Dieu est ce que nous connaissons tout d'abord ». — La seconde objection rappelle le fameux principe « *propter quod unumquodque, et illud magis : ce qui est la raison d'une chose, doit avoir, et bien plus qu'elle, ce qui est dans cette chose.* Or, Dieu est la raison ou la cause de toute notre connaissance; *Il est,* en effet, *Lui-même, la lumière vraie qui éclaire tout homme venant en ce monde*, comme il est marqué en saint Jean, ch. I (v. 9). Donc il faut que Dieu soit Lui-même connu d'abord et l'objet le plus connu de nous ». — La troisième objection dit que « la première chose connue dans l'image, c'est l'exemplaire ou le modèle qui a servi à former l'image »; l'image, en effet, n'est que la reproduction de ses traits. Or, dans notre esprit se trouve l'image de Dieu, comme dit saint Augustin (*de la Trinité*, liv. XII,

ch. IV, VII). Donc ce qui est d'abord connu dans notre esprit, c'est Dieu ».

L'argument *sed contra* est le mot de saint Jean, ch. I (v. 18) : *Dieu, personne jamais ne l'a vu.* — Ce texte ne semble pas prouver directement le point précis qui doit être établi dans le présent article. Toutefois, il le prouve par voie de conséquence. Il est nécessaire, en effet, que ce qui est l'objet premier de notre intelligence soit vu par elle; car, sans cela, elle ne pourrait absolument rien voir, son premier objet étant ce qu'elle connaît le mieux.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « si l'intelligence humaine, dans l'état de la vie présente, ne peut pas entendre les substances immatérielles créées, selon qu'il a été dit (art. I et 2), à plus forte raison ne pourra-t-elle pas entendre l'essence de la substance incréée. Aussi bien, devons-nous dire simplement que Dieu n'est pas l'objet premier connu de nous » ; si, en effet, Il l'était, il s'ensuivrait, comme nous le remarquions tout à l'heure, que nous le connaîtrions selon qu'Il est en Lui-même, dans son essence. Or, il n'en est pas ainsi; et « c'est plutôt par les créatures que nous parvenons à une certaine connaissance de Dieu, selon cette parole de saint Paul *aux Romains*, ch. I (v. 20) : *Les choses de Dieu que nous ne voyons pas, sont connues de nous, par notre intelligence, à l'aide des choses qui ont été faites.* La première chose perçue par notre intelligence, c'est, dans l'état de la vie présente, la quiddité ou l'essence des choses matérielles, qui est l'objet propre de notre intelligence, ainsi qu'il a été dit plus haut, tant de fois ». — La solution de cet article, on le voit, était implicitement contenue dans celle des articles précédents. Dès là que Dieu ne peut pas être vu par nous — et Il ne le peut pas parce que l'objet propre de notre intelligence, c'est-à-dire l'essence des choses matérielles, est incapable de nous conduire jusqu'à la vision de Dieu — il s'ensuit de toute nécessité que Dieu n'est pas le premier objet connu de nous [Cf. q. 12, art. 4; q. 84, art. 5].

L'*ad primum* dit que « nous entendons toutes choses et nous jugeons tout dans la lumière de la vérité première, en ce sens que la lumière même de notre intelligence, qu'il s'agisse de la

lumière naturelle ou de la lumière gratuite, n'est pas autre chose qu'une certaine impression de la vérité première, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 5). Puis donc que la lumière de notre intelligence n'a pas à notre intelligence ce rapport qu'elle soit ce que l'intelligence entend, mais ce par quoi elle entend, à plus forte raison, Dieu ne sera-t-Il pas ce qui sera d'abord entendu par notre intelligence ». C'est l'exemple du soleil qui, par sa lumière répandue dans l'atmosphère, est la raison ou la cause que nous voyons tout ce que nous voyons, sans qu'il soit besoin, pour cela, que nous voyions la substance même du soleil.

L'*ad secundum* rappelle, au sujet du principe invoqué par l'objection, que « ce principe doit s'entendre des choses qui sont du même ordre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 87, art. 2, *ad 3um*). Or, si nous disons que toutes choses sont connues en raison de Dieu, ce n'est pas dans l'ordre des objets connus, mais parce que Dieu est la première cause de notre vertu de connaître ».

L'*ad tertium* accorde qu'en effet « notre esprit entendrait Dieu tout d'abord, si dans notre âme se trouvait l'image parfaite de Dieu, comme le Fils est l'image parfaite du Père. Mais il n'en est pas ainsi, et notre âme n'est qu'une image imparfaite. D'où il suit que la raison ne vaut pas ».

Notre âme unie au corps, dans l'état de la vie présente, entend d'abord, par son intelligence, les essences des choses matérielles. Non pas que ces essences puissent s'unir à notre intelligence, pour y devenir principe formel de l'acte qui les doit atteindre, selon l'être qu'elles ont en elles-mêmes; c'est par une similitude d'elles-mêmes, abstraite, à l'aide de notre intellect agent, des images sensibles, qu'elles s'unissent ainsi à l'entendement réceptif, pour y devenir, imprégnées de la lumière de l'intellect agent, la source et le principe de tous nos actes de connaissance intellectuelle. — C'est à leur lumière, ou en connaissant, par voie de connaissance directe, leur nature, que notre intelligence arrive, par voie de connaissance indirecte ou réflexe, à connaître la nature de son acte, sa nature propre et la nature de l'âme. — C'est aussi à la lumière des essences matérielles ainsi connues par voie d'abstraction, que nous arrivons à nous

faire une certaine idée, très imparfaite sans doute, mais réelle et vraie cependant, soit des substances immatérielles créées, soit de la substance incréée qui est Dieu, source elle-même de toute lumière intelligible, en ce sens que la lumière de toute intelligence créée est causée par elle, sans qu'il s'ensuive pour cela que Dieu soit le premier objet connu par notre intelligence. — Nous avons vu comment notre âme unie au corps entend ce qu'elle entend, soit dans le monde matériel, soit en elle-même, soit dans le monde des purs esprits. Il ne nous reste plus, pour terminer le traité de l'âme humaine, qu'à considérer le mode dont notre âme séparée du corps doit pouvoir entendre.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIX.

DE LA CONNAISSANCE DE L'AME SÉPARÉE.

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'âme séparée du corps peut entendre?
2° Si elle entend les substances séparées?
3° Si elle entend toutes les choses naturelles?
4° Si elle entend le singulier?
5° Si les habitus de la science acquise ici demeurent dans l'âme séparée?
6° Si l'âme peut user de l'habitus de la science acquise ici?
7° Si la distance locale empêche la connaissance de l'âme séparée?
8° Si les âmes séparées des corps connaissent ce qui se passe ici?

Il suffit d'énumérer les articles de cette question pour en saisir l'intérêt exceptionnel. Elle sera le digne couronnement de ce magnifique traité de l'âme humaine, où le génie de saint Thomas, tout en s'autorisant continuellement du génie d'Aristote, a si bien éclairé, complété et ordonné l'enseignement du philosophe grec, qu'on peut dire, de ce traité de l'âme, ce qu'on a dit du traité des anges, qu'il est une de ses créations les plus originales. — Des huit articles qui composent cette question, le premier s'enquiert du fait et du mode en général de la connaissance pour l'âme séparée; les sept autres examinent ce fait et ce mode en particulier : d'abord, en ce qui concerne l'acquisition de nouvelles connaissances, relativement aux substances séparées (art. 2), aux choses naturelles (art. 3), au singulier (art. 4); ensuite quant aux connaissances déjà acquises sur cette terre (art. 5, 6); enfin, quant aux conditions de cette connaissance, soit en raison de la distance locale (art. 7), soit en raison de la séparation d'avec les vivants (art. 8). — Il importe de remarquer,

dès le début de la question, qu'il s'agit ici de la connaissance de l'âme séparée, considérée dans sa nature même; et, par conséquent, ce qui sera dit de cette connaissance devra s'entendre de toute âme humaine, à moins que pour certains points particuliers il ne soit spécifié que la conclusion s'applique exclusivement à telle ou telle catégorie d'âmes séparées, telles, par exemple, que les âmes des bienheureux dans le ciel.

Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si l'âme séparée peut entendre quelque chose?

Trois objections veulent prouver que « l'âme séparée ne peut absolument rien entendre ». — La première arguë d'un mot d'« Aristote », qui « dit, au premier livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 14; de S. Th., leç. 10), que *l'acte d'entendre se perd, quand se gâtent certains principes intérieurs*. Or, tout ce qui est intérieur dans l'homme se perd au moment de la mort. Donc, l'acte d'entendre doit disparaître aussi ». — La seconde objection rappelle que « l'âme humaine se trouve empêchée dans l'acte d'entendre, quand le sens est lié ou l'imagination en désordre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 7, 8). Or, le sens et l'imagination disparaissent totalement au moment de la mort. Donc, après la mort, l'âme ne peut rien entendre ». — La troisième objection dit que « si l'âme séparée entendait, il faudrait que ce fût par le moyen de certaines espèces intelligibles. Or, ce ne peut pas être par des espèces innées, puisqu'au début, *elle est comme une tablette où rien encore ne se trouve écrit* (3e livre *de l'Ame*, ch. IV, n. 11; de S. Th., leç. 9). Ce n'est pas non plus par des espèces qu'elle abstrairait des choses, puisqu'elle n'a plus les organes du sens et de l'imagination à l'aide desquels se réalise l'abstraction. Ce n'est pas à l'aide d'espèces préalablement abstraites et qui se conserveraient dans l'âme; car, dans cette hypothèse, l'âme des enfants ne pourrait rien entendre quand ils sont morts. Enfin, ce n'est pas davantage à l'aide d'espèces

intelligibles qui seraient communiquées par Dieu; car ce ne serait plus le mode naturel de connaître dont nous nous enquérons maintenant, mais une connaissance appartenant à l'ordre de la grâce. Donc l'âme séparée du corps n'a plus son acte d'entendre ».

L'argument *sed contra* cite une autre parole d' « Aristote, au troisième livre *de l'Ame* » (ch. 1, n. 10; de S. Th., leç. 2), où il est « dit que *s'il n'est pas quelque opération qui soit propre à l'âme, il ne se pourra pas qu'elle existe à l'état séparé*. Or, l'âme existe à l'état séparé ». C'est, au point de vue catholique, une vérité de foi. « Donc il faut que l'âme ait une opération qui lui soit propre; surtout l'opération qui consiste dans l'acte d'entendre. Et, par suite, l'âme garde son acte d'entendre, quand elle est séparée du corps ». — On pourrait croire que cet argument *sed contra* est une sorte de cercle vicieux, puisqu'il veut prouver que l'âme a une opération propre, parce qu'elle subsiste indépendamment du corps, alors que plus haut nous avons prouvé qu'elle était subsistante parce qu'elle a une opération propre. Il n'en est rien cependant; car le but précis du présent article est de prouver, non pas que l'âme a une opération propre, ce qui a été démontré plus haut, mais qu'elle doit pouvoir exercer cette opération propre, même sans que le corps lui prête aucun secours.

Et c'est à expliquer ce point de doctrine, que saint Thomas va consacrer tout le corps de l'article. Il commence par nous avertir que précisément « la difficulté de la question présente vient de ce que l'âme, tant qu'elle est unie au corps, ne peut rien entendre qu'en se tournant du côté des images sensibles, ainsi que l'expérience en fait foi [Cf. q. 84, art. 7]. Si ce n'était là, pour notre âme, qu'une condition accidentelle, qui ne serait pas due à sa nature, mais qui proviendrait seulement du fait qu'elle est liée au corps, selon que les platoniciens le voulaient, la question serait facilement résolue. Une fois enlevé, en effet, l'obstacle du corps, l'âme retournerait à sa nature, de manière à entendre les choses intelligibles purement et simplement, sans plus avoir à se tourner du côté des images sensibles, comme il en est des autres substances séparées. — Mais, avec cela, l'union

de l'âme au corps n'est plus pour le bien de l'âme, puisque, unie au corps, l'âme est dans une condition pire, en ce qui est de son acte d'entendre, qu'elle ne le serait étant séparée du corps ; cette union ne tournerait plus qu'au bien du corps » : l'âme serait en quelque sorte sacrifiée à ce dernier. « Et c'est là chose déraisonnable, car toujours la matière est pour la forme, et non inversement. — Que si, d'autre part, nous disons que l'âme doit se tourner du côté des images sensibles, en vertu même de sa nature, pour produire son acte d'entendre, il s'ensuivra, semble-t-il, que l'âme ne pourra plus, laissée à elle-même, dans l'ordre naturel, rien entendre, puisque la nature de l'âme ne change pas, du fait que le corps n'est plus, et que cependant elle ne peut plus, sans le corps, avoir à sa portée les images sensibles supposées indispensables ». Telle est la difficulté.

« Pour résoudre cette difficulté, déclare saint Thomas, il faut considérer que l'opération de tout être se mesurant à l'être même du sujet qui opère, le mode de l'opération sera toujours conforme au mode d'être ». Tout être agit selon qu'il est ; par conséquent, si son mode d'être diffère, son mode d'agir différera aussi. « Or, l'âme séparée du corps a un mode d'être tout différent de celui qu'elle avait quand elle était unie au corps, bien que sa nature demeure toujours la même ; et cependant, le fait d'être unie au corps n'était pas pour elle quelque chose d'accidentel ; il lui était dû en vertu de sa nature ; c'est ainsi que la nature du corps léger ne change pas », mais demeure la même, « qu'il soit au lieu qui est le sien propre, ce qui est chose naturelle pour lui, ou qu'il soit hors de son lieu propre, ce qui est, pour lui, chose préternaturelle ». L'âme donc tout en gardant identique sa nature propre, a deux modes d'être différents : l'un qui lui est naturel, et qui est de se trouver unie au corps ; l'autre, préternaturel, et qui est d'exister séparée de son corps. Il s'ensuit qu'elle aura deux modes d'agir, différents l'un de l'autre, et tous deux cependant d'ordre naturel, selon qu'elle sera unie au corps, ou qu'elle en sera séparée.

« Or, précisément, si nous considérons l'âme humaine selon le mode d'être qui est le sien quand elle est unie au corps, elle a, comme mode d'entendre proportionné, de se tourner du côté

des images des corps, qui se trouvent subjectées dans les organes corporels. Quand, au contraire, elle est séparée du corps, elle a, comme mode d'entendre proportionné, de se tourner du côté des êtres purement intelligibles, comme il en est des autres substances séparées. Il s'ensuit que le mode d'entendre qui suppose le fait de se tourner du côté des images, est naturel à l'âme, comme lui est naturel le fait d'être unie au corps ; tandis que le fait d'être séparée du corps est en dehors de la raison de sa nature, et pareillement le fait d'entendre sans se tourner du côté des images sera en dehors de sa nature. Aussi bien, si elle est unie au corps, c'est pour être et pour agir selon que sa nature le requiert ». Nous avons ici la confirmation expresse de ce que nous avions dit plus haut, que l'état de séparation est pour l'âme humaine un état violent ; d'où il faut conclure que la nature de l'âme exige une intervention positive de Dieu mettant fin un jour à cet état violent et l'unissant de nouveau, pour jamais cette fois, au corps qui est le sien.

« Mais, reprend saint Thomas, cela même que nous venons de dire entraîne une nouvelle difficulté. Comme la nature, en effet, tend toujours à ce qu'il y a de mieux, et que le mode d'entendre où l'âme se tourne du côté des êtres purement intelligibles, l'emporte sur le mode d'entendre où elle se tourne du côté des images corporelles, il semble que Dieu aurait dû, dès le commencement, instituer la nature de l'âme en telle sorte que le mode d'entendre qui est le plus excellent fût naturel pour elle, et qu'elle n'eût point besoin, pour son acte d'entendre, d'être unie au corps ». — L'objection est des plus délicates. Elle va fournir à saint Thomas l'occasion d'une explication extrêmement importante et qu'il faudra noter avec le plus grand soin.

« Il faut considérer, déclare le saint Docteur, que si le fait d'entendre en se tournant du côté des êtres purement intelligibles l'emporte sur le fait d'entendre en se tournant du côté des images corporelles, cependant, à le prendre selon qu'il était possible pour l'âme humaine, ce mode d'entendre est plus imparfait. Et voici comment. Toute substance intellectuelle, en effet, a une vertu intellective qui lui vient de la lumière même de Dieu. Cette lumière divine, selon qu'elle est en Dieu, est une et simple.

Quant aux créatures intellectuelles, plus elles s'éloigneront du premier principe qui est Dieu, plus cette lumière sera multiple et diversifiée en elles ; comme il arrive pour les lignes d'une circonférence à mesure qu'on s'éloigne du centre. Il suit de là que Dieu, par son unique essence, entend tout. Les plus élevées parmi les substances intellectuelles, si elles entendent par des formes multiples, entendent cependant par des formes qui sont en plus petit nombre, et plus universelles, et plus aptes à la compréhension des choses, en raison de la vertu intellective qui est plus puissante en elles. Dans les substances inférieures, les formes seront plus nombreuses, et moins universelles et moins efficaces pour la compréhension des choses, selon que ces substances demeurent en deçà de la vertu intellective des substances supérieures. Si donc les substances inférieures avaient leurs formes intellectives avec ce degré d'universalité qui convient en propre aux substances supérieures, n'ayant pas elles-mêmes une vertu intellective proportionnée, elles ne recevraient point, à l'aide de ces formes, une connaissance parfaite des choses à connaître ; elles ne les connaîtraient que dans une certaine généralité et dans un certain vague. On le voit, d'une certaine manière, jusque parmi les hommes : ceux, en effet, qui parmi eux n'ont qu'une intelligence plus faible, sont incapables d'acquérir la connaissance parfaite à l'aide des conceptions plus universelles de ceux qui sont plus intelligents, à moins qu'on ne leur explique chaque chose dans le détail. — Or, il est manifeste que parmi toutes les substances intellectuelles, à considérer l'ordre de nature, les âmes humaines occupent le degré le plus infime. La perfection de l'univers requérait, en effet, qu'il y eût ainsi, dans les choses, divers degrés d'être. Par conséquent, si les âmes humaines avaient été instituées par Dieu en telle manière que leur mode d'entendre fût celui des substances séparées, elles n'auraient pas eu une connaissance parfaite des choses, mais seulement une connaissance générale et confuse. Afin donc qu'elles puissent avoir une connaissance propre et parfaite des choses, elles ont été instituées de telle sorte, naturellement, qu'elles soient unies aux corps, à l'aide desquels elles peuvent avoir des choses corporelles et sensibles une connaissace distincte ; comme nous

voyons que les hommes grossiers ne peuvent être initiés à la science que par les secours d'exemples ou de similitudes sensibles ».

Après cette discussion si serrée et cette explication si lumineuse, saint Thomas a bien le droit de conclure, répondant directement à ce qui était l'objet même de cet article : « Ainsi donc, on le voit : il est mieux pour l'âme qu'elle soit unie au corps et qu'elle entende en se tournant vers les images venues des sens; et cependant, elle peut exister à l'état séparé et avoir un autre mode d'entendre ».

L'*ad primum* répond que « la parole d'Aristote, si on l'étudie avec soin, prouve qu'Aristote l'a proférée en se plaçant dans une pure hypothèse, c'est-à-dire en supposant que l'acte d'entendre soit l'acte du composé, comme l'acte de sentir. Aristote, en effet, n'avait pas encore montré la différence qu'il y a entre l'acte de sentir et l'acte d'entendre ».

« On peut dire aussi qu'il parle, en cet endroit, du mode d'entendre qui se fait en se tournant du côté des images sensibles; » — auquel sens nous pouvons accorder ce que disait la *seconde objection*.

L'*ad tertium* dit que « l'âme séparée n'entend pas à l'aide d'espèces innées; ni à l'aide d'espèces qu'elle abstrairait dans l'état de séparation; ni non plus seulement par les espèces qu'elle aurait conservées, comme le prouve l'objection; mais par des espèces dues à l'influx de la lumière divine, espèces que l'âme humaine participe comme les autres substances séparées, quoique dans un degré de perfection moindre. Aussi bien, dès que l'âme cesse de se tourner du côté du corps, elle se tourne du côté des choses supérieures ». C'est instantanement que son nouveau mode de connaître succède au premier. « Et il ne s'ensuit pourtant pas que cette connaissance ne soit pas naturelle, » qu'elle n'appartienne plus à l'ordre naturel, mais appartienne à l'ordre de la grâce, comme le voulait l'objection, bien qu'elle provienne de Dieu; « car Dieu n'est pas seulement l'auteur de l'influx de la lumière de grâce; Il est aussi l'auteur de l'influx de la lumière naturelle ».

L'âme séparée du corps a un mode de connaître proportionné au nouvel état qui est le sien. N'étant plus unie au corps, elle ne peut plus recevoir du corps le secours naturels que celui-ci lui prêtait et qui lui était indispensable pour son acte de connaissance intellectuelle. Elle participe le mode d'être propre aux substances séparées que sont les anges ou purs esprits. Elle doit donc participer aussi leur mode de connaître, recevant de Dieu, comme eux, les espèces intelligibles qui lui permettront de produire son acte de connaître. Toutefois, ce mode de connaissance est pour elle un mode d'emprunt et qui ne saurait remplacer qu'imparfaitement son ancien mode de connaître. — Saint Thomas se demande tout de suite ce que l'âme connaît et comment elle le connaît avec ce nouveau mode de connaître et dans son nouvel état : si elle connaît les substances séparées; si elle connaît toutes les choses de la nature; si elle connaît le singulier. — Et d'abord, si elle connaît les substances séparées.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si l'âme séparée entend les substances séparées?

Trois objections veulent prouver que « l'âme séparée n'entend pas les substances séparées ». — La première arguë de ce que « l'âme est plus parfaite, quand elle est unie au corps que lorsqu'elle en est séparée : l'âme, en effet, constitue naturellement une partie de la nature humaine; or, c'est le propre de toute partie d'être plus parfaite quand elle se trouve dans son tout. D'autre part, l'âme unie au corps n'entend pas les substances séparées, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 88, art. 1). Il s'ensuit qu'à plus forte raison ne doit-elle pas pouvoir les connaître, quand elle est séparée du corps ». — La seconde objection est très importante; car elle nous voudra le mot décisif qui tranche la question actuelle. « Tout ce qui est connu, dit-elle, est connu ou par sa présence ou par son espèce. Or, les substances séparées ne peuvent pas être connues de l'âme en raison de leur présence; car rien ne pénétre dans l'âme, » par son essence, « si

ce n'est Dieu seul. Ce n'est pas non plus par des espèces que l'âme pourrait abstraire de l'ange, car l'ange est plus simple ou plus immatériel que l'âme elle-même. Il s'ensuit qu'il n'est aucun mode, pour l'âme séparée, de connaître les substances séparées ». — La troisième objection dit que « certains philosophes ont voulu faire consister le bonheur suprême de l'homme dans la connaissance des substances séparées. Si donc l'âme séparée peut entendre les substances séparées, il s'ensuit que l'âme atteindra son bonheur, du fait même qu'elle sera séparée du corps. Et c'est là un inconvénient »; car nous savons, par la foi, qu'il est des âmes séparées qui n'atteindront jamais le bonheur, comme les âmes des réprouvés.

L'argument *sed contra,* très précieux, déclare que « les âmes séparées connaissent les autres âmes séparées; c'est ainsi que le mauvais riche enseveli dans l'enfer voit Lazare et Abraham, selon qu'il est dit en saint Luc, ch. XVI (v. 23). Donc les âmes séparèes voient aussi les démons et les anges ».

Au corps de l'article, saint Thomas suppose établi par les documents de la foi, que les âmes séparées se connaissent entre elles et connaissent aussi les démons et les anges. L'argument *sed contra* vient de citer un de ces documents. Aussi bien, le saint Docteur va-t-il s'appliquer à justifier cet enseignement aux yeux de la raison. Il part d'un texte de « saint Augustin, au neuvième livre *de la Trinité* » (ch. III), où il est « dit que *notre esprit reçoit la connaissance des choses incorporelles, par lui-même*, c'est-à-dire qu'il les connaît en se connaîssant lui-même, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 88. art. I, *ad 1um*). Nous pourrons donc nous faire une idée de la manière dont l'âme séparée connaît les autres substances séparés, en considérant la manière dont elle se connaît elle-même. Or, nous l'avons dit (art. préc.; et q. 84, art. 7), tant que l'âme est unie au corps, elle entend en se tournant du côté des images »; c'est là son mode naturel de connaître : l'objet de ses connaissances lui est fourni par le sens et ce n'est que par le procédé d'abstraction qu'elle se l'approprie et qu'elle en use. « Il suit de là qu'elle ne peut s'entendre elle-même qu'autant qu'elle est constituée dans l'acte d'entendre par l'espèce intelligible abstraite des

images corporelles »; auparavant, elle n'est qu'en puissance, au point de vue intelligible, ainsi qu'il a été expliqué plus haut (q. 87, art. 1). « Et voilà pourquoi, tant qu'elle est unie au corps, elle ne s'entend elle-même que » d'une façon indirecte ou réflexe et « par son acte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 87, art. 1). — Mais, une fois séparée du corps », son mode d'être n'étant plus le même, ainsi qu'il a été dit (art. 1), son mode d'agir et de connaître sera aussi tout différent : elle entendra, non plus en se tournant du côté des images, mais en se tournant du côté des êtres purement intelligibles ». Participant à leur mode d'être, et existant, comme eux, à l'état séparé, elle participera à leur mode d'agir; et, de même que les substances séparées ont pour premier objet de leur connaissance, leur essence propre qu'elles connaissent directement, de même « l'âme séparée s'entendra donc elle-même par elle-même », et non plus par l'espèce intelligible qu'elle abstrairait des images corporelles, puisqu'il n'y aura plus pour elle de ces sortes d'images. — Cajétan, voulant expliquer le comment de ce mode nouveau de se connaître, pour l'âme séparée, fait appel à la lumière de l'intellect agent qui tomberait directement sur l'essence de l'âme pour la rendre intelligible. Saint Thomas, dans la question *de l'Ame*, art. 17, en appelle plutôt à l'influence directe des substances supérieures. « Lorsque l'âme sera séparée du corps, dit-il, son regard ne sera plus tournée du côté des choses inférieures pour recevoir d'elles » la détermination de son objet; « il sera libre de toute dépendance à cet endroit, pouvant recevoir des substances supérieures un influx direct, sans regarder du côté des images qui alors n'existeront plus du tout, et par cette sorte d'influx, l'âme sera réduite en acte », au point de vue intelligible, comme elle l'est maintenant par l'espèce abstraite des images, « en telle sorte qu'elle se connaîtra elle-même directement, contemplant son essence », rendue intelligible par cet influx des substances supérieures; « ce ne sera plus indirectement et par mode de connaissance réflexe qu'elle se connaîtra, comme il arrive maintenant ». Elle participera, ainsi qu'il a été dit, au mode propre de connaître qui est celui des substances séparées.

« Or, il y a ceci de commum à toute substance séparée,

qu'*elle entend ce qui est au-dessus d'elle et ce qui est au-dessous d'elle, selon le mode de sa substance* (dans le livre *des Causes*, prop. VIII; de S. Th., leç. 8). Une chose, en effet, est entendue selon qu'elle est dans le sujet qui entend; or, tout ce qui est en un autre, se plie aux conditions de cet autre ». L'acte de connaître se fait par ceci que l'objet connu et le sujet connaissant ne font qu'un. S'il s'agit d'une connaissance vague et générique, les substances séparées, en se connaissant elles-mêmes, pourront connaître ce qui n'est pas elles. Mais s'il s'agit d'une connaissance propre et distincte, il faudra que l'objet connu soit dans le sujet connaissant et s'identifie à ce dernier, autrement que par l'essence de celui-ci; et comme il ne peut pas être en lui par sa propre essence, il faudra que ce soit par une similitude ou une représentation de lui-même. Cette similitude ou cette représentation est causée dans les substances séparées par Dieu Lui-même, dont l'essence contient suréminemment tout ce qui est en quelque créature que ce puisse être [Cf. *Traité des Anges*, q. 55]. Et parce que tout ce qui est reçu en un autre est reçu en lui selon la condition de cet autre, il s'ensuit que les espèces ou les similitudes des choses causées par Dieu dans les diverses intelligences ne se trouveront pas dans toutes les intelligences avec la même perfection. Que s'il s'agit de la forme des êtres supérieurs, elle aura, dans l'intelligence qui leur est inférieure, un mode d'être moins parfait qu'elle n'a dans ces êtres eux-mêmes; et, pareillement, leurs espèces intelligibles seront plus parfaites que les espèces intelligibles de cette intelligence. « Puis donc que le mode d'être substantiel de l'âme séparée est inférieur au mode d'être de la substance angélique, tandis qu'il est conforme au mode d'être des autres âmes séparées, il s'ensuit que l'âme séparée aura des autres âmes séparées une connaissance parfaite, et qu'elle n'aura des anges qu'une connaissance imparfaite et défectueuse, à parler de la connaissance naturelle de l'âme séparée; car, remarque saint Thomas, en finissant, s'il s'agissait de la connaissance » due à la lumière « de gloire, ce serait autre chose ». Par la lumière de gloire, en effet, les âmes des élus peuvent être élevées à un degré de perfection qui ne sera pas inférieur à celui des anges.

L'*ad primum* fait observer que « l'âme séparée est plus imparfaite » que l'âme unie au corps, « à considérer la nature » spécifique « dans laquelle elle se trouve communiquer avec la nature du corps; mais, cependant, d'une certaine manière, elle est plus libre pour son acte d'entendre, selon que la lourdeur et les occupations du corps détournent l'âme de ce qui est le pur acte de l'intelligence ».

L'*ad secundum* déclare expressément que l'âme « séparée entend les anges par des similitudes qui sont imprimées par Dieu en elle. Mais ces similitudes restent en deçà de la représentation parfaite des anges, parce que la nature de l'âme est inférieure à celle de l'ange ». Cet *ad secundum* est la confirmation de toutes les explications que nous avons données au sujet du corps de l'article.

L'*ad tertium* fait remarquer que « ce n'est pas dans la connaissance de n'importe quelles substances séparées, que consiste le bonheur suprême de l'homme, mais dans la connaissance de Dieu seul, qui ne peut être vu que par la grâce. Quant à la connaissance des autres substances séparées, elle est un très grand bonheur, sans pourtant être le bonheur suprême, si on les entend d'une manière parfaite. Mais nous avons dit que l'âme séparée ne les entend qu'imparfaitement dans l'ordre de sa connaissance naturelle ».

L'âme humaine, dès qu'elle est séparée de son corps, participe, en même temps que le mode d'être des substances séparées, le mode dont elles connaissent naturellement; c'est-à-dire qu'elle reçoit de la lumière divine un tel influx qu'elle devient immédiatement intelligible par elle-même, pouvant terminer directement son acte de connaissance; elle reçoit aussi, du même influx, des espèces intelligibles aptes à représenter soit les autres âmes séparées, soit les substances supérieures, anges ou démons; mais cette dernière connaissance est imparfaite, demeurant proportionnée à l'âme humaine, qui, par nature, est inférieure aux esprits purs. — Nous venons de voir que l'âme séparée connaît les substances séparées et comment elle les con-

naît. Devons-nous dire aussi qu'elle connaît toutes les natures des choses constituées par Dieu dans le monde?

Nous allons étudier cette question à l'article suivant.

Article III.

Si l'âme séparée connaît toutes les choses naturelles?

Par ce mot « choses naturelles », nous devons entendre toutes les essences de la nature, ou encore toutes les natures du monde physique et corporel. — Deux objections veulent prouver que « l'âme séparée connaît toutes les choses naturelles » — La première dit que « dans les substances séparées sont contenues les raisons de toutes les choses naturelles. Or, les âmes séparées connaissent les substances séparées. Donc, elles connaissent toutes les choses naturelles ». — La seconde objection fait observer que « celui qui entend un objet plus intelligible, peut, à plus forte raison, entendre ce qui est moindre dans l'ordre intelligible. Or, l'âme séparée entend les substances séparées, qui l'emportent sur tout le reste, au point de vue intelligible. Donc, à plus forte raison, doit-elle connaître toutes les choses naturelles, qui sont moindres dans l'ordre intelligible ».

Deux arguments *sed contra* veulent prouver, en sens contraire, que l'âme séparée ne connaît pas toutes les choses naturelles. — Le premier remarque que « dans les démons, la connaissance naturelle est d'une plus grande puissance que dans l'âme séparée. Or, les démons ne connaisent pas toutes les choses naturelles, mais il est une foule de choses qu'ils apprennent à la longue dans la durée des temps, ainsi que le dit saint Isidore (du *Souverain Bien*, liv. I, ch. XII). Donc, les âmes séparées non plus ne connaissent toutes les choses naturelles ».

Le second argument *sed contra*, très intéressant, dit que « si l'âme, dès qu'elle est séparée, connaissait toutes les choses naturelles, c'est assez inutilement que les hommes se seraient appliqués, durant leur vie, à acquérir par l'étude la science des choses. Or, c'est là un inconvénient; et, par suite, nous devons

dire que l'âme séparée ne connaît pas toutes les choses naturelles ».

Au corps de l'article, saint Thomas résume ce qui a été dit dans les deux articles précédents, savoir que l'âme séparée entend par des espèces qu'elle reçoit de l'influence de la lumière divine, comme les anges ; seulement, comme la nature de l'âme est inférieure à la nature angélique pour qui ce mode de connaître est connaturel, il s'ensuit que l'âme séparée, par ces sortes d'espèces, n'acquiert pas une connaissance parfaite des choses, mais une connaissance en quelque sorte générale et confuse. Par conséquent ce que les anges, à l'aide de ces sortes d'espèces, peuvent avoir de connaissance parfaite au sujet des choses naturelles, les âmes séparées l'auront également sous forme de connaissance imparfaite et confuse. Or, les anges, par ces sortes d'espèces, connaissent, d'une connaissance parfaite, toutes les choses naturelles; car tout ce que Dieu produisait », sous forme de réalité concrète, dans la nature propre des divers êtres, tout cela Il le produisait aussi », sous forme intelligible, « dans l'intelligence angélique, comme le dit saint Augustin dans son *Commentaire littéral de la Genèse* (liv. II, ch. VIII). Il s'ensuit que les âmes séparées ont aussi la connaissance de toutes les choses naturelles, mais non pas une connaissance certaine et distincte; elles n'ont que la connaissance générale et confuse ».

Dans son article 18 de la question *de l'Ame*, saint Thomas explique d'une façon très nette la doctrine qu'il vient de formuler ici dans l'article de la *Somme*. Après avoir établi que la perfection de l'être intelligent implique la connaissance de toutes les natures spécifiques, il ajoute : « Cette perfection intelligible, bien qu'elle convienne à toutes les substances intellectuelles, ne se trouve pas dans toutes de la même manière. Dans les substances supérieures, en effet, les formes intelligibles des choses se trouvent plus simples et plus universelles. Dans les substances inférieures, elles se multiplient davantage et sont moins universelles, selon qu'on s'éloigne du premier Principe simple et qu'on se rapproche de la multiplicité des choses. Toutefois, parce que dans les êtres supérieurs, la vertu intellective est plus forte, les substances supérieures, à l'aide d'un petit nombre de formes universelles, possèdent leur perfection intelligible, de manière à

connaître les natures des choses jusqu'en leurs espèces spécialissimes. Il n'en serait pas de même, s'il s'agissait d'une substance intellectuelle inférieure, qui aurait, pour son acte de connaître, les mêmes formes universelles qui conviennent en propre aux substances supérieures. Comme la vertu intellective de cette substance est moindre, elle ne pourrait pas, à l'aide de ces sortes de formes, atteindre sa perfection intelligible complète, de manière à connaître les choses jusqu'en leurs espèces les plus déterminées, mais sa connaissance demeurerait dans une certaine généralité et confusion, ce qui est le caractère d'une connaissance imparfaite. Il est manifeste, en effet, que plus une intelligence est puissante, plus il lui est facile d'entendre beaucoup de choses en peu de mots; comme on le voit, par opposition et par contraste, avec les gens grossiers et lents d'esprit, qui ne peuvent entendre les choses que si on les leur explique en entrant dans les plus menus détails. — Or, il se trouve que l'âme humaine est la dernière de toutes les substances intellectuelles. C'est pour cela que sa capacité naturelle est ordonnée à recevoir les formes des choses, selon qu'elles viennent des choses matérielles; et voilà pourquoi l'âme humaine est unie au corps, afin que les choses matérielles puissent causer en elle, dans son entendement réceptif, les espèces intelligibles qui doivent être l'instrument ou le principe de ses connnaissances; et sa vertu intellective naturelle n'est ordonnée à entendre, que dans la mesure où elle peut être perfectionnée dans la connaissance intellectuelle selon ces sortes de formes ainsi déterminées : aussi bien la lumière intelligible qu'elle participe et qui s'appelle du nom d'intellect agent, a-t-elle pour mission de rendre actuellement intelligibles ces sortes d'espèces venues des sens. Lors donc que l'âme est unie au corps, son union avec le corps fait qu'elle a son regard tourné du côté des choses inférieures d'où elle tire les espèces intelligibles proportionnées à sa vertu intellective; et c'est ainsi qu'elle se perfectionne dans la science. Mais, quand elle est séparée du corps, elle a son regard tourné du côté des substances supérieures de qui elle reçoit, par mode d'influx, des espèces intelligibles universelles. Et, sans doute, elles sont reçues en elle d'une façon moins universelle qu'elles ne se trouvent dans

les substances supérieures; cependant, elle n'est pas d'une vertu intellective assez puissante pour pouvoir, à l'aide de ses espèces intelligibles », qui sont d'un ordre supérieur à ses espèces intelligibles connaturelles qui lui venaient des sens, « atteindre la perfection de sa connaissance, entendant chaque chose d'une façon spéciale et déterminée; elle n'entend que dans une certaine généralité et confusion, comme lorsqu'on connaît une chose dans ses principes universels ». — Saint Thomas fait remarquer en terminant, qu'il ne s'agit là que de la connaissance naturelle de l'âme séparée; car s'il s'agissait de la connaissance de gloire, ce serait tout différent. C'est ce que nous avions déjà remarqué à propos de l'article précédent [Cf. aussi, q. 12, art. 8 et 9].

L'*ad primum* répond que « l'ange lui-même, par sa substance, n'entend point toutes les choses naturelles; il lui faut certaines espèces, ainsi qu'il a été dit plus haut (*Traité des anges*, q. 55, art. 1). Par conséquent, de ce que l'âme séparée connaît d'une manière plus ou moins parfaite la substance séparée, il ne s'ensuit pas qu'elle connaisse toutes les choses naturelles ». Une substance séparée ne connaît point les espèces intelligibles qui sont dans l'autre âme séparée; surtout, elle ne connaît point l'usage que celle-ci en peut faire dans son acte de connaissance, à moins que celle-ci ne le lui fasse connaître par la manifestation de ses pensées. En aucun cas, une substance séparée ne connaît par les espèces propres de l'autre substance séparée; elle n'en reçoit jamais qu'une certaine communication plus ou moins parfaite, selon qu'il y a plus ou moins de distance entre la perfection de leur nature respective.

L'*ad secundum* dit que « l'âme séparée n'entend point d'une manière parfaite les substances séparées; et, pareillement, elle ne connaît point d'une connaissance parfaite toutes les choses naturelles, mais seulement dans une certaine confusion, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Nous avons déjà fait observer que les deux arguments *sed contra* étaient deux véritables objections allant en sens contraire des deux premières. Les deux premières objections semblaient vouloir conclure que l'âme séparée a la connaissance parfaite de toutes les choses naturelles; les deux arguments *sed contra* con-

cluaient qu'elle n'avait pas la connaissance de toutes les choses naturelles, même en entendant cela d'une connaissance imparfaite. Saint Thomas va répondre à ces deux arguments.

L'*ad tertium* explique que « saint Isidore parle de la connaissance des choses futures; et ces choses futures, en effet, ne sont connues ni des anges, ni des démons, ni des âmes séparées, si ce n'est dans leurs causes ou par révélation divine. Mais nous, nous parlons maintenant de la connaissance des choses » ou des essences et des quiddités « naturelles ».

L'*ad quartum* dit que « la connaissance acquise ici par l'étude est une connaissance propre et distincte; tandis que l'autre connaissance est une connaissance confuse. Il ne s'ensuit donc pas que le travail de l'étude soit vain ». — Il est si peu vain, comme le remarque ici Cajétan, que, si nous considérons l'âme humaine laissée à l'état naturel, elle n'aura sa perfection complète, d'ici à la résurrection des corps, en ce qui est de la science, que dans la mesure où elle aura, par son travail, acquis, en les abstrayant des choses matérielles, les espèces intelligibles qui lui représentent, d'une représentation claire et distincte, parce que proportionnée à sa vertu intellective, les natures des choses corporelles. « Prends donc garde, esprit studieux, déclare le grand commentateur, au zèle avec lequel tu dois vaquer à l'étude des choses de la nature : *adverte, studiose, quanta sollicitudine vacandum sit sciendis rebus* ».

Toutes les essences des choses naturelles sont connues par l'âme séparée, à l'aide des espèces intelligibles qu'elle reçoit directement des substances supérieures et plus spécialement de Dieu; mais comme ces espèces intelligibles demeurent improportionnées à sa vertu intellective, faite naturellement pour connaître à l'aide des espèces abstraites des images sensibles, il s'ensuit que cette connaissance est imparfaite, ne faisant point connaître les diverses essences dans leur nature propre et distincte, mais dans une certaine généralité et une certaine confusion. — Que penser de la connaissance du singulier : le singulier est-il connu par l'âme séparée?

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si l'âme séparée connaît le singulier?

Il s'agit ici du singulier qui appartient aux choses naturelles, c'est-à-dire du singulier dans les choses matérielles et sensibles. — Trois objections veulent prouver que « l'âme séparée ne connaît pas le singulier ». — La première rappelle qu' « il n'est aucune puissance de connaître qui demeure dans l'âme séparée, sinon la seule puissance intellectuelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 8). Or, l'intelligence ne connaît pas le singulier, selon que nous l'avons établi plus haut (q. 86, art. 1). Donc l'âme séparée ne connaît pas le singulier ». — La seconde objection fait observer que « la connaissance qui porte sur le singulier est plus déterminée que celle qui porte sur l'universel, quand il s'agit d'une même chose pouvant être connue seulement en général et pouvant être connue aussi dans son être particulier. Or, l'âme séparée n'a pas la connaissance déterminée des espèces des choses naturelles. Il s'ensuit qu'elle aura moins encore la connaissance du particulier ou du singulier ». — La troisième objection dit que « si l'âme séparée connaît le singulier, et que ce ne soit pas par les sens » qu'elle n'a plus, « il s'ensuit que pour la même raison elle devrait connaître tous les individus particuliers de toutes les natures. Or, il n'en est pas ainsi », sans quoi sa connaissance serait aussi parfaite, sur ce point, que celle de Dieu et des anges. « Donc elle ne connaît aucun être singulier ou particulier ».

L'argument *sed contra* se réfère ici encore à ce que « nous lisons dans saint Luc, ch. XVI (v. 28), que le mauvais riche, placé dans l'enfer, dit : *J'ai cinq frères,* etc. », preuve manifeste qu'il continuait de penser à eux.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les âmes séparées connaissent certaines choses particulières, mais non pas toutes, même parmi celles qui sont actuellement réalisées », à la différence des anges qui connaissent dans le détail et le singulier toutes les choses actuellement existantes [Cf. q. 57, art. 2 et 3].

— « Pour bien voir la vérité de cette conclusion, il faut considérer qu'il y a pour l'intelligence un double mode de connaître. L'un se fait par voie d'abstraction portant sur les images sensibles. Avec ce mode de connaître, le singulier ou le particulier ne peut pas être connu directement par l'intelligence, mais seulement indirectement, comme il a été dit plus haut (q. 86, art. 1). L'autre mode de connaître se fait par l'influx des espèces venant de Dieu. Avec ce mode de connaître, l'intelligence peut connaître le singulier. De même, en effet, que Dieu, par son essence, en tant qu'Il est la cause de tous les principes universels et individuels, connaît toutes choses, et l'universel et le particulier, selon qu'il a été dit plus haut (q. 14, art. 11 ; q. 57, art. 2) ; pareillement, les substances séparées, à l'aide des espèces qui sont une certaine similitude participée de cette divine essence, peuvent aussi connaître le singulier. Sur ce point, toutefois, il y a une différence entre les anges et les âmes séparées. Les anges, en effet, par ces sortes d'espèces », qui leur sont connaturelles et proportionnées à leur vertu intellective, « ont des choses une connaissance parfaite et distincte. Les âmes séparées, au contraire, n'ont qu'une connaissance confuse », parce que ces sortes d'espèces sont moins adaptées à leur vertu intellective que leurs espèces naturelles abstraites des images des corps. « Il suit de là que les anges, en raison de l'efficacité de leur intelligence », qui s'étend aussi loin que s'étend la vertu représentative de ces espèces, « pourront, à l'aide de ces espèces intelligibles, connaître, non pas seulement les natures des choses dans leur espèce propre, mais encore tous les individus particuliers compris sous chacune de ces espèces » ; car, nous l'avons dit, les espèces intelligibles reçues de Dieu, ont une vertu représentative qui s'étend à tout, même aux principes individuants de chaque être particulier existant dans son espèce. « Quant aux âmes séparées, elles ne pourront connaître, par ces sortes d'espèces intelligibles, que les seuls êtres particuliers auxquels elles se trouvent déterminées d'une certaine manière, soit en raison de la connaissance possédée précédemment, ou en raison d'une certaine affection, ou parce qu'elles auront à ces choses un certain rapport naturel, ou en vertu de l'ordination divine » : dans ces divers cas, en effet,

elles se trouveront prédisposées à être actuées par l'espèce intelligible de manière à connaître par elle les êtres particuliers dont il s'agit; et nous savons que « tout ce qui est reçu en un autre est déterminé à la mesure de l'être qui le reçoit ».

L'*ad primum* accorde que « l'intelligence ne connaît point par voie d'abstraction le singulier. Mais ce n'est point de cette manière que l'âme séparée connaît; c'est » par voie d'espèces intelligibles reçues de Dieu, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — Pour saint Thomas, même le singulier que l'âme aura connu autrefois à l'aide des sens, sera connu par elle, à l'état séparé, de la manière que nous venons de déclarer, c'est-à-dire par de nouvelles espèces reçues d'en haut, qui se trouveront proportionnées à lui faire connaître ce particulier, en raison même de la connaissance qu'elle en aura eu autrefois à l'aide des sens.

L'*ad secundum* redit que « la connaissance de l'âme séparée se trouvera déterminée à telles espèces ou à tels individus, en raison d'un certain rapport spécial qui existera entre l'âme séparée et ces sortes d'espèces ou d'individus, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répète la même doctrine. « L'âme séparée n'aura pas le même rapport à tous les êtres particuliers; elle aura avec tels êtres particuliers des rapports qu'elle n'aura pas avec les autres. Et, par suite, la raison n'est pas la même pour faire conclure que l'âme séparée, si elle connaît certains êtres particuliers, doit les connaître tous ».

L'âme séparée ne peut connaître le singulier ou le particulier qu'à l'aide des nouvelles espèces reçues de l'influx d'en-haut au moment même de la séparation. Toutefois, ces espèces n'étant point proportionnées à sa vertu intellective qui est faite naturellement pour connaître à l'aide d'espèces acquises par voie d'abstraction, ce ne sont point tous les individus particuliers des diverses espèces ou d'une même espèce qu'elle pourra ainsi connaître, mais seulement les êtres particuliers auxquels elle se trouvera ordonnée d'une certaine manière; mais tous les êtres partiliers auxquels elle se trouvera ainsi ordonnée ou qu'elle aura un intérêt spécial à connaître, elle les connaîtra par ces sortes d'es-

pèces infuses. Il est aisé de voir après cela le rôle que joueront ces sortes d'espèces infuses pour la connaissance de l'âme dans son nouvel état. — Mais qu'en sera-t-il, pour l'âme, des espèces intelligibles acquises dons son état d'union avec le corps. Gardera-t-elle ces sortes d'espèces? Pourra-t-elle en user? — Et d'abord, les gardera-t-elle?

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si l'habitus de la science acquise ici demeure dans l'âme séparée?

Les objections, au nombre de quatre, veulent prouver que « l'habitus de la science acquise ici ne demeure pas dans l'âme séparée ». — La première arguë de ce que « l'Apôtre dit, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 8) : *la science sera détruite* ». — La seconde objection fait remarquer que « sur cette terre, il est des hommes moins bons que d'autres, et qui possèdent la science, tandis que les autres ne l'ont pas. Si donc l'habitus de la science demeurait, même après la mort, dans l'âme, il s'ensuivrait que des hommes moins bons l'emporteraient, même dans l'autre vie, sur des hommes meilleurs qu'eux; et c'est là un inconvénient ». — La troisième objection rappelle ce qui a été dit aux articles précédents, que « les âmes séparées possèderont la science par l'influx de la lumière divine. Si donc la science acquise ici demeure dans l'âme séparée, il s'ensuit qu'il y aura deux formes de même espèce dans un même sujet ». — La quatrième objection cite une parole d' « Aristote », qui « dit au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 4, 5), que l'*habitus est une qualité d'un changement difficile; mais que cependant la maladie, ou autre chose de ce genre, corrompt quelquefois la science*. Or, il n'est aucune immutation pendant cette vie qui soit comparable au changement causé par la mort. Donc, il semble bien que les habitus de la science sont détruits par la mort ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Jérôme », qui

« dit, dans sa lettre *à Paulin* (ép. 53, ou 103) : *Apprenons sur la terre ce dont la science demeurera en nous dans le ciel* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle l'opinion de ceux qui « posèrent que l'habitus de la science n'était pas dans l'intelligence elle-même, mais dans les facultés sensibles, l'imagination, la cogitative et la mémoire ; et que les espèces intelligibles ne sont point conservées dans l'intellect possible ». C'était l'opinion d'Avicenne dans son traité *de l'Ame*, liv. V, ch. VI. « Si cette opinion était vraie, dit saint Thomas, il s'ensuivrait que le corps étant détruit, l'habitus de la science acquise ici-bas, serait aussi totalement détruit. Mais parce que la science est dans l'intelligence, qui est *le lieu des espèces* » intelligibles, « comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 4 ; de S. Th., leç. 7), il faut que l'habitus de la science acquise sur cette terre, se trouve en partie dans les facultés sensibles mentionnées, et en partie dans l'intelligence elle-même. On peut s'en rendre compte en considérant les actes eux-mêmes qui causent cet habitus de la science. *Les habitus,* en effet, *sont semblables aux actes par lesquels on les acquiert*, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 7, de S. Th., leç. 1). Or, les actes de l'intelligence, en vertu desquels, dans la vie présente, la science s'acquiert, exigent que l'intelligence se tourne du côté des images corporelles, qui se trouvent dans les facultés sensibles dont il est question. Il suit de là, que, par ces sortes d'actes, l'intellect possible lui-même acquiert une certaine facilité à user des espèces reçues ; et dans les facultés sensibles se produit une certaine disposition qui fait que l'intelligence peut plus facilement en se tournant du côté des images considérer son objet intelligible. Mais, de même que l'acte de l'intelligence existe principalement et formellement dans l'intelligence, tandis qu'il n'est que matériellement et par mode de disposition dans les facultés sensibles, nous devrons en dire autant au sujet de l'habitus », causé par les actes de l'intelligence.

« Si donc il s'agit de ce que l'habitus de la science actuelle a dans les facultés sensibles, cet habitus ne restera pas dans l'âme séparée ; si au contraire il s'agit de ce qu'il a dans l'intelligence, il est de toute nécessité qu'il demeure. C'est qu'en effet, comme il est dit dans le livre *De la longueur et de la brièveté de la vie*

(ch. II), une forme peut se corrompre d'une double manière : de soi, quand elle est détruite par son contraire, comme si le chaud est détruit par le froid ; ou par occasion, en raison du sujet qui se corrompt. Or, il est bien manifeste que la science subjectée dans l'intelligence humaine, ne peut pas se corrompre en raison de son sujet qui se corromprait, puisque l'intelligence est incorruptible, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 79, art. 2, *ad 2um*; q. 75, art. 6). Il ne se peut pas non plus que les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible » ou entendement réceptif, « disparaissent corrompues par un contraire ; car ces espèces intelligibles n'ont pas de contraire, surtout s'il s'agit de l'acte simple d'intellection qui fait qu'on entend l'essence d'une chose. S'il s'agissait de l'opération par laquelle l'intelligence compose et divise, ou, encore, raisonne, là on peut trouver une certaine contrariété dans l'intelligence, en ce sens que le faux, dans une proposition ou dans un raisonnement, est contraire au vrai. De cette manière, il arrive parfois que la science est détruite par un contraire, alors que quelqu'un, par une argumentation erronée, abandonne la science du vrai. C'est pour cela qu'Aristote, dans le livre cité tout à l'heure, marque deux manières dont la science peut se corrompre de soi : par mode d'oubli, en raison de la mémoire qui défaille ; et par mode de déception, en raison de l'argumentation qui est fausse. Mais précisément, rien de cela ne se trouve dans l'âme séparée » ; car la mémoire sensible qui seule est capable d'oubli ne demeure pas après la mort ; et l'âme intellective ne procède plus que par voie d'intuition, comme les autres substances séparées. « Il s'ensuit que l'habitus de la science, selon qu'il se trouve dans l'intelligence, demeure dans l'âme séparée ».

L'*ad primum* répond que « l'Apôtre ne parle point, en cet endroit, de la science prise comme habitus, mais de l'acte de la connaissance. Aussi bien prouve-t-il sa déclaration par ces mots : *maintenant, je connais en partie* ». Il s'agit, dans ce texte de saint Paul, de la science imparfaite, qui ne connaît Dieu qu'en partie, tandis qu'au ciel et par la vision de gloire nous le connaîtrons tel qu'Il est.

L'*ad secundum* fait observer que « s'il n'y a pas d'inconvénient à ce que, pour la taille du corps, des hommes moins bons

soient plus grands, après la résurrection, que d'autres hommes pourtant meilleurs; de même, rien n'empêche qu'un homme moins bon possède dans la vie future un habitus de science que ne possèdera pas tel autre pourtant meilleur que lui. Car tout cela, déclare saint Thomas, sera comme de nulle valeur, en comparaison des autres prérogatives que possèderont les meilleurs ». — Ce dernier mot de saint Thomas est à souligner et à retenir.

L'*ad tertium* dit que « ces diverses sciences ne sont pas de même nature; et, par suite, l'objection ne vaut pas ». — Cajétan fait remarquer que ç'a été le tort de Scot de ne pas prendre garde à cette différence de nature entre les diverses sciences pouvant exister dans l'âme séparée : l'une de ces sciences est due aux espèces acquises par voie d'abstraction et qui se multiplient selon la multiplication des êtres matériels, spécifiquement distincts, qui les causent; l'autre est due aux espèces infuses qui sont d'un ordre tout autre et plus universel.

L'*ad quartum* observe que « cette raison » donnée par l'objection « porte sur la corruption de la science quant à ce qui se trouve d'elle dans les facultés sensibles ».

L'habitus scientifique, pris au sens des espèces intelligibles subjectées dans l'entendement réceptif, et rendues aptes à l'acte d'entendre par les actes de l'intelligence ayant usé de ces espèces en se tournant du côté des images sensibles, demeure dans l'âme séparée, bien que ne demeure plus ce qui pouvait se trouver de cet habitus scientifique dans les facultés sensibles. — Mais l'acte même de la science acquise sur cette terre demeurera-t-il dans l'âme séparée?

C'est ce que nous devons examiner à l'article suivant.

Article VI.

Si l'acte de la science acquise ici demeure dans l'âme séparée?

Trois objections veulent prouver que « l'acte de la science acquise ici ne demeure pas dans l'âme séparée ». — La première

cite le mot d'Aristote, au premier livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 14; de S. Th., leç. 10), disant que « le corps étant détruit, l'âme *n'a plus ni souvenance ni amour*. Or, penser actuellement à ce que l'on a connu autrefois est un acte de souvenance. Donc l'âme séparée ne peut pas avoir l'acte de la science qu'elle avait acquise ici-bas ». — La seconde objection fait observer que « les espèces intelligibles ne seront pas plus puissantes dans l'âme séparée qu'elles ne sont dans l'âme unie au corps. Or, actuellement, nous ne pouvons entendre à l'aide des espèces intelligibles qu'en nous tournant du côté des images, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 84, art. 7). Donc, il en sera de même pour l'âme séparée ». Et parce que dans l'âme séparée il n'y a plus d'images sensibles, « il s'ensuit qu'elle ne pourra en aucune manière entendre à l'aide des espèces intelligibles acquises sur cette terre ». — La troisième objection dit, avec Aristote, au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 6; de S. Th., leç. 1), que *les habitus produisent des actes semblables aux actes qui les ont engendrés*. Or, l'habitus de la science, sur cette terre, s'acquiert par les actes de l'intelligence qui se tourne du côté des images. Il ne se peut donc pas qu'il produise d'autres actes. Et comme ces sortes d'actes ne sont plus possibles pour l'âme séparée, il semble bien que l'âme séparée ne peut produire aucun acte de la science acquise sur cette terre ».

L'argument *sed contra* est encore le mot que nous lisons « en saint Luc, chap. XVI » (v. 25), où « il est dit au riche placé dans l'enfer : *Souviens-toi que tu as reçu les bonnes choses durant ta vie* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans l'acte » d'une faculté de connaître, « il y a deux choses à considérer : l'espèce de l'acte, et le mode de cet acte. L'espèce de l'acte se tire de l'objet sur lequel porte l'acte de la faculté de connaître, dirigé par l'espèce » intelligible ou sensible « qui est la similitude de cet objet. Le mode de l'acte dépend de la vertu du sujet qui agit. C'est ainsi que le fait, pour quelqu'un, de voir une pierre, a pour cause l'espèce ou l'image de la pierre, subjectée dans l'œil; mais que ce quelqu'un voye la pierre d'une vue très nette, ceci provient de la puissance visive de l'œil. — Puis donc

que les espèces intelligibles demeurent dans l'âme séparée, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), et comme, d'autre part, l'état de l'âme séparée n'est plus le même que son état actuel, il s'ensuit qu'en raison des espèces intelligibles acquises sur cette terre, l'âme séparée pourra entendre ce qu'elle a entendu autrefois; mais ce n'est pas de la même manière qu'elle l'entendra, c'est-à-dire en se tournant du côté des images; ce sera selon le mode qui convient à l'âme séparée. Ainsi donc, dans l'âme séparée demeurera l'acte de la science acquise sur cette terre, mais il ne demeurera pas avec le même mode ». L'acte sera le même, de même espèce qu'il était ici-bas; mais le mode dont il se fera sera tout autre : au lieu d'être le mode qui convenait à l'âme unie au corps, ce sera le mode qui conviendra à l'âme séparée. Quant à déterminer quel sera ce mode, nous ne le pouvons qu'en rappelant l'influx de la lumière divine qui remplacera le procédé d'abstraction et ce qui, dans ce procédé, était dû à l'action ou à la présence des images sensibles.

L'*ad primum* fait observer qu'« Aristote parle de la réminiscence, selon que la mémoire est une faculté d'ordre sensible, et non pas selon que la mémoire se trouve, d'une certaine manière, dans l'intelligence, ainsi qu'il a été dit » (q. 79, art. 6).

L'*ad secundum* répond que « la diversité dans le mode d'entendre ne provient pas d'une diversité de vertu dans les espèces intelligibles, mais de ce que l'état de l'âme séparée n'est plus le même ».

L'*ad tertium* dit que « les actes par lesquels s'acquiert l'habitus sont semblables à ceux que cet habitus produit, quant à l'espèce de l'acte, mais non quant au mode d'agir. C'est ainsi que produire des actes de justice, mais non par la vertu de justice, c'est-à-dire sans y être portés et sans y trouver du plaisir, cause l'habitus de la justice civile qui nous porte ensuite à produire ces mêmes actes avec plaisir » [Cf. Aristote, l'*Éthique*, liv. V, ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 13].

Les espèces intelligibles conservées dans l'entendement réceptif de l'âme séparée y demeurent le principe des mêmes actes que l'âme pouvait produire, en vertu de ces espèces, quand elle

était unie au corps. Seul, le mode de produire ces actes sera différent. L'âme connaîtra les mêmes objets, et par les mêmes espèces intelligibles, mais elle les connaîtra sans avoir à se tourner du côté des images sensibles, qui, pour elle, ne seront plus. C'est en vertu et par une participation de la lumière reçue d'en haut qu'elle les connaîtra, à l'aide des mêmes espèces intelligibles. — Un dernier point nous reste à examiner, qui est pour nous du plus grand intérêt. C'est la question de savoir si les âmes séparées connaissent ce qui se passe parmi nous. Et comme d'aucuns pourraient croire que si les âmes séparées ne connaissent pas ce qui se passe parmi nous c'est en raison de la distance qui nous sépare d'elles, un article spécial va examiner cette question préalable, tandis que le dernier article examinera la question en elle-même. — D'abord, si la distance locale peut empêcher la connaissance de l'âme séparée.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VII.

Si la distance locale empêche la connaissance de l'âme séparée?

Cajétan fait remarquer très justement que de soi l'âme séparée n'occupe pas de lieu corporel et, par suite, ne saurait être distante de nous. En fait cependant, l'âme séparée, comme d'ailleurs les purs esprits eux-mêmes, se trouve attachée, par la volonté divine, à un lieu déterminé qui est le sien, et que nous savons, par la foi, être le ciel, le purgatoire ou l'enfer. A ce titre, il peut exister et il existe, en effet, une distance locale entre l'âme séparée et les choses ou les êtres qui s'en distinguent. — Trois objections veulent prouver que « la distance locale empêche la connaissance de l'âme séparée ». — La première arguë d'une parole de « saint Augustin », qui « dit, au livre *Du soin que l'on doit avoir des morts* (ch. XIII), que *les âmes des défunts se trouvent là où elles ne peuvent pas savoir ce qui se passe parmi nous*. Puis donc qu'elles savent ce qui se passe où elles sont, il semble bien que la distance locale empêche la con-

naissance de l'âme séparée ». — La seconde objection est une autre parole de « saint Augustin », qui « dit, au livre *De la divination des démons* (ch. III), que *les démons, à cause de la rapidité de leurs mouvements, nous annoncent des choses que nous ne connaissons pas.* Or, l'agilité dans le mouvement ne servirait de rien pour cela, si la distance locale n'empêchait pas la connaissance du démon. Donc, à plus forte raison, elle doit empêcher la connaissance de l'âme séparée qui est inférieure au démon par nature ». — La troisième objection dit qu'« à côté de la distance du lieu, il y a la distance du temps. Or, la distance du temps empêche la connaissance de l'âme séparée; car l'âme séparée ne connaît pas les choses futures. Donc, il semble bien que la distance du lieu doit empêcher aussi la connaissance de l'âme séparée ».

L'argument *sed contra* est toujours le texte de saint Luc, ch. XVI (v. 23), où « il est dit que le riche, *tandis qu'il était dans les tourments, leva les yeux et vit Abraham de loin.* Donc la distance locale n'empêche pas la connaissance de l'âme séparée ». — Le langage de Notre-Seigneur, dans ce passage de saint Luc, est un langage métaphorique, mais il traduit une vérité d'ordre spirituel.

Au corps de l'article, saint Thomas rattache la question actuelle à ce qui a été dit de la connaissance du singulier ou du particulier pour l'âme séparée. Il est évident, en effet, que le lieu, comme le temps, ne s'applique qu'aux choses concrètes, nullement à l'universel, qui en fait abstraction. Or, saint Thomas nous rappelle, à ce sujet, que « d'aucuns ont voulu que l'âme séparée connût le singulier, par le procédé d'abstraction portant sur les choses sensibles. Si cela était vrai, observe le saint Docteur, on pourrait dire que la distance locale empêche la connaissance de l'âme séparée. Il faudrait, en effet, ou que l'âme séparée agisse sur les choses sensibles ou que les choses sensibles agissent sur elle; et, dans un cas comme dans l'autre, il faudrait une distance déterminée »; car toute action qui se fait par un milieu corporel s'affaiblit à mesure que le milieu se prolonge. — « Mais, dit saint Thomas, l'opinion dont il s'agit est impossible. L'abstraction, en effet, des espèces tirées des

choses sensibles se fait par l'intermédiaire des sens et autres puissances sensibles qui n'existent plus à l'état actuel dans l'âme séparée. Si l'âme séparée connaît le singulier, c'est par l'influx d'espèces qui lui viennent de la lumière divine », ainsi qu'il a été dit (art. 4), « laquelle lumière divine s'étend également à ce qui est loin et à ce qui est près. Il s'ensuit que la distance locale n'empêche en rien la connaissance de l'âme séparée ».

L'*ad primum* répond que « saint Augustin ne dit pas que si les âmes des défunts ne connaissent point, là où elles sont, ce qui se passe parmi nous, c'est la distance locale qui est cause de cette ignorance ; c'est pour une autre cause, ainsi qu'il sera dit plus loin » (à l'article suivant).

L'*ad secundum* rappelle que « saint Augustin parle, en cet endroit, dans le sens de ceux qui attribuaient aux démons des corps qui leur seraient naturellement unis ; dans ce cas, en effet, ils pourraient avoir des facultés sensibles, et ces facultés requièrent, pour produire leurs actes, une certaine distance locale déterminée. Aussi bien, voyons-nous que saint Augustin fait expressément mention de cette opinion dans le livre précité ; toutefois, il semble la mentionner plutôt à titre d'opinion que l'affirmer comme s'il la faisait sienne, ainsi qu'on le voit par ce qu'il dit au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu* » (ch. x). — Nous avons montré plus haut, dans le *Traité des Anges*, q. 51, art. 1, que cette opinion doit être rejetée.

L'*ad tertium* fait remarquer que « les choses futures, qui sont distantes au point de vue de la durée, ne sont pas des êtres réalisés actuellement. D'où il suit qu'on ne peut pas les connaître en elles-mêmes ; car une chose n'est connaissable que dans la mesure où elle est. Les choses, au contraire, qui sont distantes au point de vue du lieu, existent actuellement réalisées et sont connaissables en elles-mêmes. Il n'y a donc point la même raison pour la distance locale et pour la distance dans la durée », comme le voulait à tort l'objection.

La distance locale ne saurait empêcher en rien la connaissance de l'âme séparée ; car les espèces intelligibles nouvelles, à l'aide desquelles elle connaît désormais les choses concrètes du

monde de la nature, représentent également et indifféremment les choses qui sont, qu'elles soient éloignées ou qu'elles soient rapprochées. — S'ensuit-il que les âmes séparées connaissent ce qui se passe parmi nous? C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Article VIII.

Si les âmes séparées connaissent ce qui se passe sur la terre?

Trois objections veulent prouver que « les âmes séparées connaissent ce qui se passe sur la terre ». — La première dit que « si elles ne le connaissaient pas, elles ne pourraient point s'en occuper. Or, elles s'occupent de ce qui se passe ici-bas, selon ce texte de saint Luc, chap. XVI (v. 28) : *J'ai cinq frères : envoyez-leur, pour qu'ils ne viennent pas eux-mêmes dans ce lieu de tourments.* Donc, les âmes séparées connaissent ce qui se passe sur la terre ». — La seconde objection dit que « fréquemment les morts apparaissent aux vivants, soit quand ils dorment, soit à l'état de veille, et leur font des monitions sur ce qui se passe dans ce monde; c'est ainsi que Samuel apparût à Saül, comme on le voit au premier livre *des Rois*, ch. XXVIII (v. 11 et suiv.). Or, cela ne serait pas s'ils ne connaissaient pas ce qui se passe sur la terre. Donc, ils le connaissent ». — La troisième objection fait observer que « les âmes séparées connaissent ce qui se passe parmi elles. Si donc elles ne connaissaient pas ce qui se passe parmi nous, c'est qu'elles en seraient empêchées par la distance locale; or, nous avons dit plus haut (art. préc.) qu'il n'en était rien ».

L'argument *sed contra* est le texte du livre de Job, ch. XIV (v. 21), où il est dit, au sujet de l'homme enlevé de ce monde : *Que ses enfants soient honorés, ou qu'ils soient dans l'abaissement, il l'ignore.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « selon la connaissance naturelle dont il s'agit dans la question présente, les âmes des défunts ne savent pas ce qui se passe parmi nous. Il est facile d'en assigner la raison après tout ce qui a été dit.

L'âme séparée, en effet, connaît le particulier, selon que, d'une certaine manière, elle s'y trouve déterminée, soit en raison des traces laissées en elle par une connaissance ou une affection précédentes, soit en raison de l'ordination divine. Or, les âmes des défunts, d'après l'ordination divine et selon leur nouveau mode d'être, n'ont plus aucun commerce avec les vivants de ce monde, mais sont admises à la compagnie des substances spirituelles qui n'ont point de corps. Il s'ensuit qu'elles ignorent ce qui se passe parmi nous. C'est la raison que donne saint Grégoire, au douzième livre des *Morales* (ch. XXI ou XIV), quand il dit : *Les morts ne savent pas comment se déroule la vie de ceux qui vivent dans la chair après eux ; car la vie de l'esprit est bien éloignée de la vie de la chair ; et de même que les substances corporelles et les substances incorporelles appartiennent à des genres différents, de même elles ont une tout autre connaissance.* C'est aussi ce que semble indiquer saint Augustin dans son livre *Du soin qu'il faut avoir des morts* (ch. XIII, XVI), quand il dit que *les âmes des morts ne se mêlent pas aux choses des vivants* ».

Ainsi donc, à considérer les âmes séparées du seul point de vue naturel, il faut dire qu'elles ne connaissent pas ce qui se passe parmi nous. Elles peuvent bien, en vertu de leurs espèces infuses, connaître les choses, même particulières, auxquelles, en quelque manière que ce soit, elles ont pu se trouver mêlées dans leur vie d'autrefois, *mais seulement en tant qu'elles s'y sont trouvées mêlées autrefois.* Quant à les connaître selon les dispositions particulières qui ont été ou qui sont maintenant les leurs, depuis que ces âmes les ont quittées, ce n'est plus possible ; car ces dispositions particulières étant postérieures au départ de ces âmes, elles ne peuvent plus avoir laissé en elles aucune trace, condition requise pour que les nouvelles espèces infuses représentent aux âmes séparées les choses particulières du monde de la nature, ainsi qu'il a été dit (art. 4).

Mais si du point de vue naturel, les âmes des défunts ne peuvent plus connaître ce qui se passe parmi nous, n'y aura-t-il pas un mode supérieur de connaître qui leur permettra de le savoir? C'est la question des âmes bienheureuses admises à la vision de

Dieu dans le ciel. « Sur ce point, déclare saint Thomas, il semble qu'il y a une différence entre saint Grégoire et saint Augustin. Saint Grégoire, en effet, ajoute à l'endroit précité : *Toutefois, il ne faut pas entendre cela des âmes saintes; car ceux qui voient à l'intérieur la clarté du Dieu tout-puissant, il n'est à croire en aucune manière qu'il y ait quelque chose au dehors qui soit ignoré d'eux.* Saint Augustin, au contraire, dans le livre *Du soin pour les morts* (ch. XIII), dit expressément que *les morts ne savent pas, même les saints, ce que font les vivants et leurs enfants,* comme on le voit par la glose sur ce passage d'Isaïe, ch. LXIII (v. 16) : *Abraham nous ignore.* Et il confirme cela par ce fait que sa mère ne le visitait plus et ne le consolait pas dans ses peines comme autrefois quand elle vivait, alors qu'il n'est pas probable qu'elle fût devenue plus insensible en raison de sa vie bienheureuse. Il le confirme aussi par ce fait que le Seigneur promit au roi Josias de le faire mourir avant qu'il ne vît les maux qui devaient survenir à son peuple, comme il est marqué au quatrième livre *des Rois* (v. 20). Mais, observe saint Thomas, saint Augustin dit cela sous forme dubitative; car il fait précéder son avis, de ces mots : *que chacun prenne ce que je vais dire comme il l'entendra.* Saint Grégoire, au contraire, s'exprime d'une façon catégorique, comme le montrent ses paroles, quand il dit : *en aucune manière, il n'est à croire.* Aussi bien, poursuit le saint Docteur, il semble préférable de dire, conformément à la pensée de saint Grégoire, que les âmes des saints qui voient Dieu, connaissent toutes les choses présentes qui se passent sur la terre. Ils sont, en effet, égaux aux anges, dont saint Augustin lui-même (au livre précité, ch. XV) dit qu'ils n'ignorent pas ce qui se passe parmi les vivants. Toutefois, et parce que les âmes des saints demeurent parfaitement unies aux dispositions de la justice divine, elles ne s'attristent pas de ce qui se passe parmi nous, ni ne s'y mêlent en rien si ce n'est dans la mesure où les dispositions de la justice divine le requièrent ». Et, par là, nous répondons à l'objection que se faisait saint Augustin au sujet de sa mère. Quant au fait du roi Josias, saint Thomas n'y répond pas ici, parce qu'il ne s'agit que de la connaissance des bienheureux dans le ciel, et que le roi Josias ne devait point,

tout de suite après sa mort, être admis à la vision béatifique, comme le remarque le saint Docteur, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 45, q. 3, art. 1, *ad 2um*.

Saint Thomas préfère donc le sentiment de saint Grégoire, au sujet de la connaissance dont jouissent les bienheureux dans le ciel ; et il veut qu'ils connaissent, dans la vision de Dieu, toutes les choses présentes qui se passent sur la terre. Cette conclusion doit s'entendre avec les restrictions que fait toujours saint Thomas en pareille matière [Cf., plus haut, q. 12, art. 8, *ad 4um*; et q. 57, art. 4, 5]; c'est-à-dire qu'il s'agit de toutes les choses présentes qui touchent à la marche ordinaire ou au cours normal du monde de la créature, nullement de ce qui ne relève que des libres dispositions de la sagesse divine dans l'ordre surnaturel, à moins qu'il ne s'agisse de ce que Dieu manifeste à tous ses élus ; ni même des pensées ou des mouvements du cœur, si ce n'est dans la mesure où ces pensées intéressent tels ou tels élus, comme, par exemple, les pensées de leurs proches ou encore les prières qui leur sont adressées personnellement. Selon l'expression du saint Docteur, dans la 2a - 2ae (q. 83, art. 4, *ad 2um*), ils connaissent, de ce qui nous concerne, même en ce qui est des mouvements intérieurs du cœur, tout ce qu'il est à propos et qu'il convient qu'ils connaissent, *quod decet eos cognoscere*. — Quant aux âmes du purgatoire, dès lors qu'elles ne jouissent pas encore de la vision de Dieu, nous ne pouvons leur appliquer ce que nous venons de dire des élus. Leur mode de connaître étant le mode connaturel de l'âme séparée, elles ne savent point ce qui se passe sur la terre, à moins que Dieu ne le leur révèle. A plus forte raison, en est-il de même pour les âmes des réprouvés dans l'enfer.

L'*ad primum* répond que « les âmes des défunts peuvent avoir cure de ce qui concerne les vivants, même si elles ignorent leur état ; c'est ainsi que nous-mêmes nous nous occupons des morts, leur donnant nos suffrages, bien que leur état nous soit inconnu. — Il se peut aussi, ajoute saint Thomas, que les défunts connaissent les actions des vivants, non par eux-mêmes, mais par les âmes de ceux qui nous quittent pour aller vers eux, ou encore par les anges ou les démons, ou aussi par l'Esprit de Dieu qui

le leur révèle, comme dit saint Augustin au même livre » (endroit précité).

L'*ad secundum* répond à ce que l'objection disait au sujet des apparitions plus ou moins fréquentes des défunts. Saint Thomas ne nie pas la réalité de ces apparitions. « Cela même, dit-il, que les morts apparaissent, en quelque manière que ce soit, aux vivants, provient d'une disposition spéciale de Dieu qui permet aux âmes des morts de s'immiscer aux choses des vivants ». Il peut y avoir certainement des apparitions de cette sorte, Dieu le permettant ainsi pour une fin spéciale et déterminée. « Mais il se peut aussi que ces apparitions soient l'œuvre des anges bons ou mauvais, les morts eux-mêmes n'en sachant rien; c'est ainsi, remarque saint Thomas, que certains vivants, à leur insu, ont été vus par d'autres dans leur sommeil, comme le dit saint Augustin au livre précité » (ch. x). Les faits du spiritisme, quand ils ne sont pas une grossière supercherie, doivent être expliqués de cette seconde manière : ce ne sont pas les âmes des défunts qui apparaissent; ce sont les démons qui jouent faussement le rôle de ces âmes pour tromper ceux qui se livrent à ces pratiques. — Pour ce qui est de l'apparition de Samuël à Saül, dont parlait l'objection, « on peut dire, déclare saint Thomas, que Samuël lui-même apparut, en vertu d'une révélation divine, selon ce qui est dit au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XLVI (v. 23), qu'*il dormit et fit connaître au roi sa fin prochaine*. — On pourrait dire aussi, remarque le saint Docteur, que cette apparition fut l'œuvre des démons, si toutefois l'autorité de l'Ecclésiastique était rejetée, parce que ce livre n'était pas au nombre des Écritures canoniques chez les Hébreux ». Cette dernière remarque était motivée par une remarque analogue de saint Augustin, au livre précité (ch. xv). Depuis le concile de Trente, la question ne se pose plus, puisqu'il est de foi maintenant que l'Ecclésiastique fait partie des divines Écritures.

L'*ad tertium* fait remarquer que « l'ignorance dont nous parlons n'a pas pour cause la distance locale, comme le suppose à tort l'objection, mais ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'âme humaine, dès qu'elle est séparée, par la mort, du corps qui était le sien et dont elle demeure, par nature, la forme substantielle, se trouve participer le mode d'être des substances séparées ou esprits purs qui n'ont pas de corps. Elle est admise, au même instant, à la participation de leur mode de connaître. Tandis qu'auparavant elle devait recevoir du monde matériel, par l'entremise de ses sens, l'objet propre de sa connaissance intellectuelle, désormais elle reçoit cet objet directement d'en haut, sous forme d'espèces intelligibles infuses, qui sont en elle, comme dans les autres substances séparées, une dérivation de la lumière même de Dieu, c'est-à-dire de l'essence divine considérée comme archétype suréminent de tout ce qui est, à quelque titre que cela soit. Seulement, comme ces espèces intelligibles infuses ne sont pas proportionnées à la capacité naturelle de notre entendement réceptif, destiné à connaître les choses selon que leur espèce s'imprime en lui par voie d'abstraction, il s'ensuit que notre âme, selon ce nouveau mode de connaître, connaît d'une manière moins distincte et moins parfaite qu'elle ne connaissait unie au corps. Aussi bien, quoiqu'elle puisse, de cette manière, se connaître elle-même parfaitement, connaître aussi, d'une connaissance parfaite, les autres âmes séparées, et même, d'une connaissance plus excellente qu'autrefois, bien qu'imparfaite, les substances séparées qui sont au-dessus d'elle, elle ne peut connaître que d'une façon vague et confuse, ou générique en quelque sorte et indistincte, les choses de la nature qui sont au-dessous d'elle et appartiennent au monde matériel. Elle les connaît toutes, sans doute, puisqu'elle porte en elle, reçues d'en haut, les espèces intelligibles qui sont aptes à les représenter. Mais cette représentation étant moins proportionnée à sa capacité native que la représentation par voie d'abstraction, elle n'aura une connaissance parfaitement nette et distincte des espèces ou des natures matérielles que dans la mesure où elle les aura connues autrefois par son procédé naturel. A plus forte raison en sera-t-il de même du singulier ou du particulier que, même autrefois, elle ne connaissait qu'indirectement. Elle le connaîtra maintenant d'une façon directe, par ses nouvelles espèces intelligibles infuses, mais seulement dans le degré où un rapport spécial de

connaissance précédente, de vie antérieure, ou d'ordination divine l'aura prédisposée ou prédéterminée à le voir ainsi à l'aide de ses nouvelles espèces intelligibles. Elle pourra d'ailleurs user de ses précédentes espèces intelligibles acquises quand elle était unie au corps, et qu'elle porte en elle, immuablement conservées dans son entendement réceptif : le mode seul, dont elle en usera, sera différent; car ce ne sera plus en se tournant du côté des images sensibles, mais en recevant l'irradiation de la lumière divine tombant sur elle. Du même coup et parce qu'elle sera totalement soustraite à l'action du monde des corps dans son mode de connaître, elle ne sera nullement empêchée, dans cet acte de connaître, par la distance locale qui séparera les divers corps entre eux, ou tous ces corps ensemble du lieu qu'elle occupera elle-même. Toutefois, à ne tenir compte que de son mode naturel de connaître, en dehors de la vision de Dieu, ou des révélations qu'il pourra plaire à Dieu de lui faire, elle ne connaîtra pas ce qui se passe sur la terre. Car tout cela étant du particulier ou du contingent, et l'âme séparée ne connaissant le particulier qu'en raison d'un rapport ayant préalablement existé entre elle et lui, il s'ensuit que les événements de ce monde seront entièrement hors de son atteinte. C'est seulement dans la lumière de Dieu qu'elle pourra les voir, si elle jouit de la vision béatifique, ou, si elle ne jouit point de cette vision, dans la seule mesure qu'il plaira à Dieu de les lui faire connaître par des révélations spéciales, en dehors de ce que pourront lui en dire soit les anges pour les âmes du purgatoire et des limbes, soit les démons pour les âmes des damnés, soit, pour les âmes du purgatoire et pour les âmes des damnés, les âmes de ceux qui quittent ce monde et vont vers elles.

L'étude de la créature purement corporelle, considérée sous sa raison propre de créature, nous a montré que tout ce qui est dans le monde des corps a Dieu pour première cause et se trouve ordonné à Lui comme à sa fin suprême. Bien plus, c'est Dieu seul qui a pu constituer dans leur être intégral, avec leur double élément matériel et formel, les premiers êtres corporels qui ont

commencé d'exister, alors qu'auparavant rien n'était. Créée d'abord informe et à l'état chaotique, la matière d'où devait sortir le monde actuel portait déjà dans son sein, distingués formellement les uns des autres, certains éléments ou corps simples, dont les diverses actions et réactions amèneraient, sous le commandement tout-puissant du Verbe de Dieu, les multiples transformations qui devaient venir dans la suite. Cette matière informe et chaotique a dû être animée, dès le début, d'un certain mouvement qui constituerait, par ses variations successives, cela même que nous appelons le temps. Et, d'autre part, rien n'empêche d'admettre qu'au-dessus et au delà de cette matière soumise au temps, se trouva constitué par Dieu, dès le début, un monde corporel transcendant, fait tout entier de lumière, de paix, d'immobilité, où les purs esprits, appelés du nom d'anges, et créés, eux aussi, dès le début, furent placés comme en un séjour approprié à leur nature et où devaient être admis, plus tard, les hommes fidèles à Dieu.

En une série de six interventions distinctes et successives, appelées, par l'Écriture, du nom de *jours*, Dieu organisa le monde matériel chaotique qu'Il avait tiré du néant par l'acte de la création. — Au premier jour, parut la lumière, qualité spéciale de certains corps qui les rend aptes à êtres vus et à faire que d'autres corps soient vus aussi. — Au second jour, s'étendit l'espace qui sépare les divers corps, notamment les corps formant notre terre encore cachée sous les eaux, et les corps supérieurs, ou plutôt la matière d'où ces corps supérieurs devaient être formés; cet espace fut appelé, par Dieu, du nom de ciel. — Le troisième jour vit le rassemblement des eaux, qui occupaient jusque-là toute la surface de la terre, en certains lieux déterminés appelés du nom de mers. La terre elle-même, dès qu'elle commença d'apparaître, fut revêtue d'herbe, de plantes verdoyantes et d'arbres fruitiers. — Au quatrième jour, le séjour de la lumière fut orné de luminaires, dont les principaux, pour notre terre, devaient être le soleil et la lune, préposés au jour et à la nuit; ils devaient aussi, avec les autres corps célestes, planètes ou étoiles, influer sur les diverses saisons de l'année ou les divers états des corps qui forment notre terre ou qui se trouvent à sa surface.

— L'air qui enveloppe la terre fut peuplé d'oiseaux, et les eaux de la mer de poissons, au cinquième jour ; — tandis que les animaux terrestres et l'homme étaient produits au sixième jour. — L'Écriture assigne un septième jour au repos de Dieu, c'est-à-dire au fait que Dieu cesse de produire de nouvelles catégories d'êtres, et assure, par la bénédiction donnée à son œuvre, sa continuation à travers les siècles de l'histoire humaine qui commence.

C'est qu'en effet de tous les êtres qui ont été produits dans le monde des corps, l'homme, par sa nature, occupe une place de choix. Cette nature a pour principe formel l'âme, qui l'emporte sur toutes les autres formes ou âmes qui existent dans le monde matériel, en ce sens qu'elle émerge au-dessus de la matière, par ses facultés intellectuelles, et que par elle l'homme se trouve comme au confin des deux mondes, le monde des corps et le monde des esprits. Cette âme est unie au corps qu'elle informe, par mode de forme substantielle, le faisant être tout ce qu'il est. Elle constitue avec lui un seul tout substantiel et spécifique. L'essence de l'âme ayant pour effet propre d'informer le corps, c'est-à-dire de faire qu'il soit ce qu'il est, ne saurait être la même chose que ses facultés ou ses puissances qui sont des principes d'action. Ces puissances se divisent en cinq genres différents, qui sont les puissances végétatives, sensitives, appétitives, motrices et intellectives. Parmi ces diverses puissances, celles qui occupent le premier rang, par ordre d'importance et de dignité, sont les puissances intellectives. Elles se ramènent, en ce qui est des puissances strictement intellectives, à deux sortes de puissances, dont l'une, l'intellect agent, prépare l'objet qui doit agir sur l'intelligence, et dont l'autre, l'intellect possible ou entendement réceptif, produit l'acte de connaître. Les puissances appétitives se divisent en puissances appétitives, sensitives ou intellectives selon qu'elles suivent à la connaissance des sens ou à la connaissance de l'intelligence. Celles qui suivent à la connaissance des sens constituent l'appétit sensuel ou sensibilité, qui se subdivise lui-même en appétit concupiscible et en appétit irascible. Quand à l'appétit intellectuel, appelé aussi du nom de volonté, il est unique, et constitue, par ses rapports avec

l'intelligence, le superbe apanage de notre nature qui s'appelle la liberté.

L'acte de notre faculté intellectuelle porte d'abord sur les essences des choses matérielles que perçoivent nos sens. Nous les connaissons, par notre intelligence, à l'aide de certaines formes ou espèces intelligibles qui nous viennent des choses sensibles. C'est par le procédé d'abstraction que ces espèces intelligibles sont ainsi tirées des images sensibles, grâce à la lumière de l'intellect agent, et toutes nos connaissances ultérieures dépendent de cette lumière initiale. Notre âme ne se connaît elle-même et ce qui est en elle que d'une façon indirecte ou par voie de réflexion et d'analyse, en raisonnant sur l'objet propre de son acte intellectuel et sur la nature de cet acte. Quant aux esprits purs, elle ne les connaît que par voie d'analogie, en se connaissant elle-même ; et la connaissance qu'elle en acquiert ainsi demeure nécessairement très imparfaite. A plus forte raison en est-il de même pour Dieu. — Séparée du corps par la mort, elle a un tout autre mode de connaissance, qui est conforme à son nouvel état, mais qui, pour être plus parfait en soi, n'en demeure pas moins, pour notre âme, un mode de connaître en quelque sorte improportionné : sa vraie nature exige qu'elle soit unie au corps, même pour le parfait épanouissement de son opération intellectuelle, dans l'ordre naturel.

Après avoir ainsi considéré la nature humaine en elle-même, surtout en raison de son âme intellective qui intéresse plus spécialement la Doctrine sacrée, nous devrons compléter l'étude de l'œuvre créatrice de Dieu, en ce qui est du monde matériel et de l'homme, en considérant la manière dont le premier homme fut produit par Dieu. Nous réserverons cette étude pour notre prochain volume, qui comprendra, en même temps, le traité du gouvernement divin, et, avec lui, la fin de la Première Partie de la *Somme théologique*.

FIN DU *TRAITÉ DE L'AME HUMAINE*.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-Propos v

QUESTION LXV. — De l'œuvre créatrice par rapport a la créature corporelle.

(Quatre articles.)

1° Si la créature corporelle vient de Dieu? 4
2° Si la créature corporelle a été faite en vue de la bonté de Dieu? 9
3° Si la créature corporelle a été produite par Dieu avec le concours des anges? 13
4° Si les formes des corps viennent des anges? 16

QUESTION LXVI. — De l'ordre de la création a la distinction.

(Quatre articles.)

1° Si l'informité de la matière incréée a précédé dans le temps sa distinction? 26
2° S'il n'y a qu'une matière informe pour les êtres corporels? 39
3° Si le ciel empyrée a été créé en même temps que la matière informe? 47
4° Si le temps a été créé avec la matière informe? 55

QUESTION LXVII. — De l'œuvre du premier jour.

(Quatre articles.)

1° Si la lumière se dit, au sens propre, des choses spirituelles? 61
2° Si la lumière est un corps? 63
3° Si la lumière est une qualité? 68
4° Si c'est à propos que la production de la lumière est marquée au premier jour? 73

QUESTION LXVIII. — De l'œuvre du second jour.

(Quatre articles.)

1° Si le firmament a été fait au second jour? 82
2° S'il y a des eaux au-dessus du firmament? 89
3° Si le firmament divise les eaux d'avec les eaux? 95
4° S'il n'y a qu'un ciel seulement? 99

QUESTION LXIX. — De l'œuvre du troisième jour.

(Deux articles.)

1° Si le rassemblement des eaux est marqué à propos comme ayant été fait au troisième jour? 104
2° Si la production des plantes est convenablement marquée comme ayant été faite au troisième jour? 111

QUESTION LXX. — De l'œuvre de l'ornementation, en ce qui est du quatrième jour.

(Trois articles.)

1° Si les luminaires devaient être produits au quatrième jour? 117
2° Si la cause de la production des astres se trouve convenablement décrite? 123
3° Si les astres du ciel sont animés? 127

QUESTION LXXI. — De l'œuvre du cinquième jour.

(Un seul article.)

Si cette œuvre du cinquième jour est convenablement décrite? 138

QUESTION LXXII. — De l'œuvre du sixième jour.

(Un seul article.)

Si l'œuvre du sixième jour est convenablement décrite? 146

QUESTION LXXIII. — De ce qui a trait au septième jour.

(Trois articles.)

1° Si l'achèvement des œuvres divines devait être attribué au septième jour? 156
2° Si, au septième jour, Dieu s'est reposé de toute son œuvre? 161
3° Si la bénédiction et la sanctification étaient dues au septième jour? ... 164

QUESTION LXXIV. — De tous les sept jours en général.

(Trois articles.)

1° Si l'énumération de ces sept jours est suffisante? 165
2° Si tous ces jours ne forment qu'un seul jour? 172
3° Si l'Ecriture se sert de termes à propos pour exprimer l'œuvre de six jours? 181

QUESTION LXXV. — De l'ame humaine en elle-même.

(Sept articles.)

1° Si l'âme est un corps? 190
2° Si l'âme humaine est subsistante? 198
3° Si les âmes des animaux sans raison sont subsistantes? 207
4° Si l'âme est l'homme? 213
5° Si l'âme humaine est composée de matière et de forme? 218
6° Si l'âme humaine est corruptible? 228
7° Si l'âme et l'ange sont d'une même espèce? 237

QUESTION LXXVI. — De l'union de l'ame avec le corps.

(Huit articles.)

1° Si le principe intellectif s'unit au corps à titre de forme? 245
2° Si le principe intellectif se multiplie selon la multiplication des corps? 273
3° Si, outre l'âme intellective, il y a, dans l'âme, d'autres âmes qui en diffèrent par essence? 286
4° Si dans l'homme il y a une autre forme que l'âme intellective? 297
5° Si c'est à propos que l'âme intellective soit unie au corps? 320
6° Si l'âme intellective s'unit au corps par l'intermédiaire de certaines dispositions accidentelles? 329
7° Si l'âme s'unit au corps de l'animal par l'entremise d'un autre corps? 334
8° Si l'âme est tout entière en chaque partie du corps? 339

QUESTION LXXVII. — De ce qui touche aux puissances de l'ame en général.

(Huit articles.)

1° Si l'essence même de l'âme est sa puissance? 354
2° S'il y a plusieurs puissances de l'âme? 364
3° Si les puissances se distinguent par les actes et les objets? 367
4° S'il y a un ordre parmi les puissances de l'âme? 372
5° Si toutes les puissances de l'âme sont dans l'âme comme dans leur sujet? 376
6° Si les puissances de l'âme découlent de son essence? 379
7° Si une puissance de l'âme émane de l'autre? 383
8° Si toutes les puissances de l'âme demeurent dans l'âme, quand elle est séparée du corps? 386

QUESTION LXXVIII. — Des puissances qui sont le préambule a l'intelligence.

(Quatre articles.)

1° S'il y a lieu de distinguer cinq genres de puissances de l'âme? 393
2° Si c'est à propos qu'on assigne, comme divisions de la partie végétative, les principes de nutrition, de croissance et de génération? 404
3° Si l'on a convenablement distingué cinq sens extérieurs? 415
4° Si les sens intérieurs se trouvent convenablement distingués? 434

QUESTION LXXIX. — Des puissances intellectives.

(Treize articles.)

1° Si l'entendement est une puissance de l'âme? 448
2° Si l'intellect est une puissance passive? 451
3° S'il est nécessaire de poser l'intellect agent? 458
4° Si l'intellect agent est quelque chose de l'âme? 465
5° Si l'intellect agent est unique pour tous? 479
6° Si la mémoire est dans la partie intellective de l'âme? 483
7° Si la mémoire intellective est une autre puissance, distincte de l'entendement? 490
8° Si la raison est une autre puissance, distincte de l'intelligence? 493
9° Si la raison supérieure et la raison inférieure sont des puissances diverses? 498
10° Si l'intelligence est une autre puissance, distincte de l'entendement? 511
11° Si l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique sont des puissances diverses? 516
12° Si la syndérèse est une certaine puissance spéciale, distincte des autres? 519
13° Si la conscience est une certaine puissance? 525

QUESTION LXXX. — De l'appétit en général.

(Deux articles.)

1° Si l'appétit est une certaine puissance de l'âme? 533
2° Si l'appétit sensitif et l'appétit intellectif sont diverses puissances? ... 537

QUESTION LXXXI. — De la sensualité.

(Trois articles.)

1° Si la sensualité est seulement la puissance appétitive? 542
2° Si l'appétit sensitif se distingue en irascible et en concupiscible comme en des puissances diverses? 545
3° Si l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison? 549

QUESTION LXXXII. — De la volonté.

(Cinq articles.)

1° Si la volonté se porte nécessairement sur quelque objet? 555
2° Si la volonté veut nécessairement tout ce qu'elle veut? 559
3° Si la volonté est une puissance plus haute que l'intelligence? 564
4° Si la volonté meut l'intelligence? 571
5° Si l'irascible et le concupiscible doivent se retrouver distincts dans l'appétit supérieur? 577

QUESTION LXXXIII. — Du libre arbitre.

(Quatre articles.)

1° Si l'homme a le libre arbitre? 582
2° Si le libre arbitre est une puissance? 592
3° Si le libre arbitre est une puissance appétitive? 596
4° Si le libre arbitre est une autre puissance que la volonté? 600

QUESTION LXXXIV. — Du moyen, pour l'intelligence, de connaître les choses matérielles.

(Huit articles.)

1° Si l'âme connaît les corps par son intelligence? 605
2° Si l'âme connaît les choses corporelles par son essence? 611
3° Si l'âme connaît toutes choses par des espèces qu'elle a naturellement innées? 617
4° Si les espèces intelligibles découlent, dans l'âme, de certaines formes séparées? 622
5° Si l'âme intellective connaît les choses matérielles dans les raisons éternelles? 629
6° Si la connaissance intellective nous vient des choses sensibles? 634
7° Si l'intelligence peut entendre, d'une façon actuelle, à l'aide des espèces intelligibles qu'elle a au dedans d'elle-même, sans se tourner du côté des images? 641
8° Si le jugement de l'intelligence se trouve empêché du fait que les sens sont liés? 648

QUESTION LXXXV. — Du mode et de l'ordre de l'acte d'entendre.

(Huit articles.)

1° Si notre entendement entend les choses corporelles et matérielles en abstrayant les espèces des images? 653
2° Si les espèces intelligibles abstraites des images sont, par rapport à notre intelligence, ce que notre intelligence connaît? 662
3° Si ce sont les choses les plus universelles qui tombent les premières sous notre connaissance intellectuelle? 669
4° Si nous pouvons entendre plusieurs choses en même temps 678
5° Si notre intelligence entend en composant et en divisant? 682

6° Si l'intelligence peut être fausse? 687
7° Si une même chose peut être mieux entendue par l'un que par l'autre? 692
8° Si notre intelligence connaît d'abord l'indivisible avant le divisible?.. 697

QUESTION LXXXVI. — Ce que notre intelligence connaît dans les choses matérielles.

(Quatre articles.)

1° Si notre intelligence connaît les choses singulières..... 703
2° Si notre intelligence peut connaître l'infini?..... 710
3° Si l'intelligence connaît les choses contingentes?..... 715
4° Si notre intelligence connaît les choses futures? 718

QUESTION LXXXVII. — Comment l'ame intellective se connaît elle-même et ce qu'elle est.

(Quatre articles.)

1° Si l'âme intellective se connaît elle-même par son essence?..... 725
2° Si l'intelligence connaît les habitus de l'âme par leur essence?..... 733
3° Si l'intelligence connaît son acte propre?..... 737
4° Si l'intelligence entend l'acte de la volonté?..... 741

QUESTION LXXXVIII. — Comment l'ame humaine connaît ce qui est au-dessus d'elle.

(Trois articles.)

1° Si l'âme humaine, dans l'état de la vie présente, peut entendre les substances immatérielles par elles-mêmes? 744
2° Si notre intelligence par la connaissance des choses matérielles, peut arriver à entendre les substances immatérielles?..... 752
3° Si Dieu est le premier objet connu par l'esprit humain?..... 757

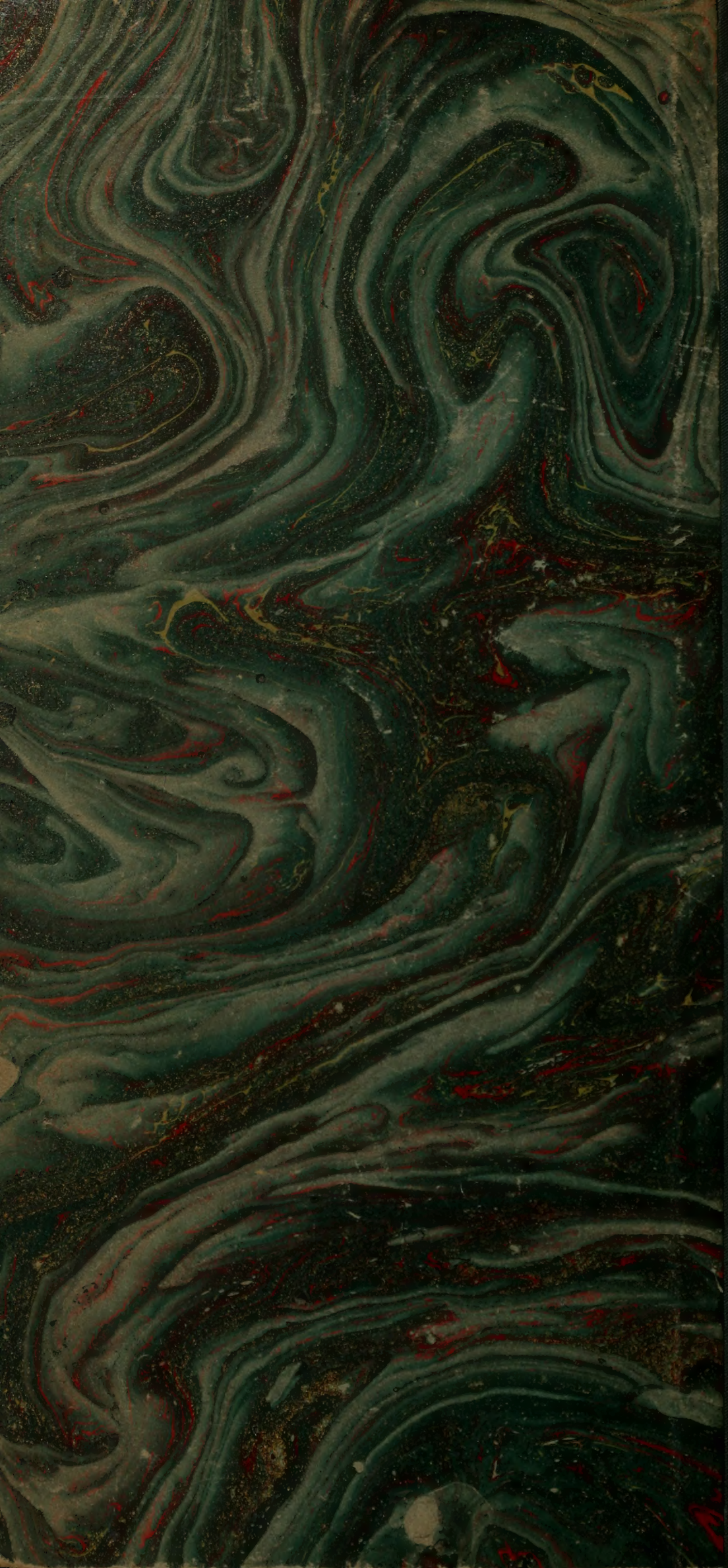
QUESTION LXXXIX. — De la connaissance de l'ame séparée.

(Huit articles.)

1° Si l'âme séparée peut entendre quelque chose?..... 762
2° Si l'âme séparée peut entendre les substances séparées? 768
3° Si l'âme séparée connaît toutes les choses naturelles? 773
4° Si l'âme séparée connaît le singulier? 778
5° Si l'habitus de la science acquise ici demeure dans l'âme séparée? ... 781
6° Si l'acte de la science acquise ici demeure dans l'âme séparée?..... 784
7° Si la distance locale empêche la connaissance de l'âme séparée?..... 787
8° Si les âmes séparées connaissent ce qui se passe sur la terre?..... 790

Toulouse. — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 4584

e de la
rol.4 # 1045

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1045.